GEORGES GURVITCH

LAS TENDENCIAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA ALEMANA

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

LAS TENDENCIAS ACTUALES
DE LA
FILOSOFIA ALEMANA

GEORGES GURVITCH

LAS TENDENCIAS ACTUALES DE LA FILOSOFIA ALEMANA

E. HUSSERL - M. SCHELER - E. LASK - N. HARTMANN
M. HEIDEGGER

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Traducción por P. Almela y Vives
Revisada por Amalia Haidée Raggio

Edición expresamente autorizada para la
BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Marcas y características gráficas registradas en la Oficina de Patentes y Marcas de la Nación

Copyright by Editorial Losada, S. A.
Buenos Aires, 1939

Primera edición: 11 - IX - 1939

Segunda edición: 19 - V - 1944

PRINTED IN ARGENTINA

Acabado de imprimir el día 19 de mayo de 1944

Imprenta López — Perú 666 — Buenos Aires

PRÓLOGO

Monsieur Gurvitch ha atraído la atención del mundo filosófico a causa de una obra original y profunda cuyo tema es la evolución del sistema moral en Fichte. Posteriormente, diversos artículos publicados, sobre todo en la *Revista de Metafísica y de Moral*, han mostrado por qué camino prosigue sus estudios sobre el derecho social. Iniciados bajo los auspicios de Grocio y de Rousseau, le llevan a tratar de una organización de propiedad federalista, en que la inspiración de Fourrier y de Proudhon se encuentra con la de Christian Krause y la de Gierke.

Monsieur Gurvitch, ya definitivamente de los nuestros, ha querido hacernos el más precioso de los favores dando en la Sorbona una serie de cursos libres sobre la filosofía alemana contemporánea. Tema atractivo y difícil si los hay. La asiduidad del público le ha recompensado el esfuerzo; y celebraremos que la reunión de sus conferencias consagre el éxito y multiplique el provecho.

Hace cerca de veinte años que Víctor Delbos precisó, para el lector francés, el punto de partida de Husserl. La relación de la *fenomenología con el fenomenismo* de Renouvier pasaba con mucho de la analogía del vocabulario doctrinal: era la misma reacción contra la crítica kantiana, el mismo movimiento para llegar —más allá de Hume— a Aristóteles, con objeto de encontrar en las "exigencias de la lógica pura" el apoyo para resistir al psicologismo, a sus tentativas o a sus amenazas de subjetividad. El

parentesco se acentúa con los *Elementos principales de la Representación*: Hamelin se refiere a una ontología del fenómeno y, a pesar de su modo hegeliano de presentarla, la *Wesenschau* de las categorías constituye el mérito preeminente de la obra.

Cabría, pues, preguntarse si, al restaurar ante la opinión alemana el crédito de la lógica, no corría la filosofía de Husserl el peligro de ir a perderse en el artificio, cada vez más refinado, pero cada vez más arbitrario y estéril, de las abstracciones y de las clasificaciones. Conviene recordar aquí el pronóstico, pero solamente para gloria de la fenomenología, por haberlo burlado triunfalmente. Las lecciones explicadas por M. Gurvitch dan la más clara prueba de ello, desde el punto de vista en que naturalmente nos hemos colocado en este *Prólogo*, ya que los nombres que suele evocar para que la transición aparezca más fácil de un país a otro son los de los filósofos que nos han hecho familiar la antítesis entre el espíritu de sistema y el espíritu de finura, un Henri Bergson o un Federico Rauch. Y el mismo maestro —no tanto jefe de escuela como iniciador de un círculo de investigadores en una disciplina nueva de verdad— demuestra la juventud y la fecundidad de su método en las memorables conferencias de la Sorbona, donde subrayó lo interesante de una vuelta a Descartes.

La atención prestada a Descartes por él mismo es un hecho muy nuevo en la filosofía alemana, que más bien está acostumbrada a considerarle como simple precursor de Leibniz o de Kant. De ahí un defecto de sincronismo al disponer la perspectiva de una historia que debiera ser una historia universal. Como indicaba yo en una conferencia que recientemente tuve el alto honor de dar en la Universidad de Berlín, los alemanes y los franceses nos ncontramos separados, no en modo alguno por nuestras preocupaciones actuales, sino por nuestro pasado o, más exactamente, por la manera de contarlo.

Es difícil imaginar que en aquella misma época en que Jacob Boehme era todavía presa de las pesadillas

y de las convulsiones de la mentalidad primitiva, supiera Descartes no sólo repudiar la herencia de la tradición medieval, sino romper con las imaginaciones confusas y contradictorias del Renacimiento, constituir una cosmología rigurosamente mecanicista, en que se determina la ecuación conservadora del universo, y destacar, en fin, la virtud creadora del análisis mediante una revolución del pensamiento que sustrae la matemática al aparato de la deducción euclidiana, al mismo tiempo que a la necesidad de la representación espacial.

Esta revolución, que confiere a la ciencia moderna su alma de espiritualidad, Kant no pudo más que entreverla a través de la reacción de la escolástica leibnizowolffiana, algo así como si se juzgara de la Revolución Francesa de 1789 por Napoleón, es decir, precisamente por la contrarrevolución. Kant, cuando tiene que aludir al cartesianismo, lo supone reducido a la hipérbole de la duda metódica y al aforismo del *Cogito*, sin preocuparse de ponerse en contacto con los *Principia philosophia*, y todavía menos con la "Geometría" de 1637; así se elabora *a su gusto* un fantasma de *idealismo problemático* eminentemente favorable a la facilidad de la refutación. Por lo demás, nada sería más pueril o más inexacto que ir a buscar en un prejuicio de amor propio nacional el origen de esta actitud. Todo el siglo XVIII desconoció el racionalismo del siglo XVII en su período propiamente clásico, período que ya había pasado cuando Leibniz llegó a París. Y de hecho fué el Voltaire de las *Çartas filosóficas* quien debía desviar a Kant de tomar en consideración la ciencia cartesiana; fué Condillac quien había de declarar en una fórmula lapidaria del "Extracto razonado del Tratado de las Sensaciones" que no veía intermediario entre Aristóteles y Locke.

Si conviene destacar la ignorancia en que Kant permaneció respecto al cartesianismo, es para que el lector tenga en cuenta una observación inicial, sin la cual el esfuerzo de M. Gurvitch correría el riesgo de ser inútil. Es preciso que traslade su pensamiento al

sistema de referencia, con el que relacionan, en la filosofía alemana, a partir de Kant, el cuadro de la inteligencia y el problema de la razón. Ahora bien: es de notar que ese sistema no es en modo alguno el sistema clásico, tal como Descartes lo definió desde el advenimiento de la física matemática. Las etapas fundamentales del espíritu consisten, según la metodología de la ciencia moderna, en poner en ecuación los problemas y en solucionarlos por la composición algebraica; no tienen nada de común con la deducción de Aristóteles ni con la intuición de Euclides. El movimiento de la inteligencia se realiza efectivamente, *no de lo universal a lo particular, no de lo concreto a lo abstracto, sino de lo simple a lo complejo*, apoyándose en la evidencia de la ecuación elemental para llegar a la conexión una y solidaria de los fenómenos cósmicos. El realismo del mundo inteligible deja sitio al dinamismo del progreso intelectual.

Esta separación de la inteligencia y de lo inteligible, de la ontología y del idealismo, la descubre Kant a su vez y la confirma de un modo completamente original en la *Analítica* de la *Crítica de la razón pura;* pero (ése es el punto decisivo) sólo en la *Analítica*, de manera que la referencia newtoniana aparece ahí como estrangulada entre dos referencias que llevan el pensamiento a veinte siglos atrás: la referencia euclidiana, fuente de la *Estética trascendental;* la referencia aristotélica, que preside la *Dialéctica trascendental.*

La paradoja del kantismo, que explica el tormentoso destino de la doctrina, es, pues, que la metodología del kantismo permanece sin repercusión en la psicología de la inteligencia. Mientras que el sistema de coordenadas filosóficas se ha hecho en Descartes homogéneo y coherente consigo mismo, gracias a la eliminación simultánea de la imaginación euclidiana y del silogismo aristotélico, no hay, propiamente hablando, un sistema de coordenadas kantianas, sino una amalgama de elementos anacrónicos e incompatibles que, desde la *Estética* a la *Analítica*, desde la *Analítica* a la *Dialéctica*, según las diferentes divisio-

nes de la *Crítica*, o como sucede en las soluciones heteróclitas de las antinomias, según las diferentes secciones de un mismo capítulo, representarán, unos con relación a otros, caracteres *dominantes* y caracteres recesivos. Especialmente, por lo que aquí nos interesa, la obra de Kant se anunciaba en su parte positiva como el triunfo de la *razón analítica*, recogiendo decididamente la sucesión de esa razón desrazonable que es la *razón dialéctica*. Finalmente, parece que el filósofo es el primero en retractarse por la conservación de esa misma *razón dialéctica* "incurablemente sofística" como "ideal de la razón pura", que es el primero en orientarse hacia una especulación metafísica que se refiere explícitamente a lo que él mismo llama un "foco imaginario", con la esperanza de restituir, al menos problemáticamente, a las sombras de la caverna la apariencia de consistencia que había de inspirar a los metafísicos la tentación de volver a bajar a ella para perpetuar su juego de paralogismos y de antinomias.

El desdoblamiento de la unidad espiritual en inteligencia y en razón, como si bastara disponer dos palabras, *Verstand* y *Vernunft*, para tener derecho a concluir que hay efectivamente dos tipos diferentes de pensamiento y de verdad, impera en el impulso dado por Kant al movimiento romántico que el hegelianismo lleva al apogeo. Hegel, con un alarde de fuerza y de genio, querrá que la razón se anexione la oposición a sí misma como parte integrante, como resorte esencial de su proceso, así como (la influencia ha sido indudablemente directa) Boehme ponía el infierno en su Dios.

Entonces se muestra completa la inversión en la manera de plantear el problema filosófico. Efectivamente, en tanto la razón es esencialmente la inteligencia misma, actividad constitutiva del juicio que distingue lo verdadero de lo falso, no es en modo alguno necesario que el mundo sea racional en sí para llegar a ser objeto de la razón. El discernimiento equitativo de la inocencia y de la culpabilidad no afecta al mis-

mo juez, así como el médico, para hallarse en condiciones de comprender y de curar una enfermedad, no debe comenzar por contraerla. Pero si la razón se separa de la inteligencia para superarla, al despreciar los métodos lúcidos y seguros de verificación positiva, solicitará de las cosas que le devuelvan su propia imagen a fin de ahorrarle la angustia del aislamiento dogmático. Exigencia que era la de la magia simpática, pero respecto a la cual el advenimiento de la reflexión obliga a preguntarse si no es contradictoria ya en su mismo enunciado. Así, la alternativa del optimismo y del pesimismo que el desinterés de la investigación puramente científica había permitido sobrepasar, reaparece en el corazón de la especulación post-hegeliana implicando lo original (quizá también lo extraño para nosotros) de sus problemas: *problema de la irracionalidad del mundo, problema de lo absurdo de la misma razón.*

Por lo tanto, es preciso que la consideración del hegelianismo, concebido sucesivamente o a la vez como centro de repulsión y como centro de atracción, esté continuamente presente en el pensamiento del lector para que siga los diversos capítulos del libro de monsieur Gurvitch en su continuidad y en su unidad. Sin ella, no podrían explicarse los intercambios de ideas y de temas que se producen en el interior y en los confines del movimiento fenomenológico; no se comprendería la ágil inquietud que nos hacía tan emocionante la figura de Max Scheler, ni la transposición de las investigaciones metafísicas del plano espiritual al plano vital que da profunda resonancia a la obra de Martin Heidegger.

¿Qué resultado dará semejante obra, hoy en pleno florecimiento? El método fenomenológico, ¿asegurará definitivamente a los filósofos alemanes la convergencia de dirección que por un momento ha parecido prometerles? No hemos de responder a eso en un "Prólogo", que no solamente se cuida de no ir más allá del tiempo presente, sino que se queda deliberadamente más acá y que no tiene más ambición que la de vigilar los

preparativos de partida, procurando prever y prevenir cualquiera dificultad del camino. Los astrónomos han llegado a la plena confianza en la exactitud recíproca de sus observaciones sólo cuando aprendieron a tener en cuenta, cada uno por su lado, su ecuación personal. Y del mismo modo, si no nos percatamos de que nos servimos de aparatos graduados de modo distinto, que no relacionamos con un sistema idéntico de referencia, con un vocabulario uniforme de psicología o de metafísica, es decir con el cuadro de las funciones intelectuales y con la metodología del verdadero saber, ¿cómo tendríamos conciencia de que vivimos en una misma atmósfera, de que medimos las mismas temperaturas, de que somos los obreros de una misma sabiduría y de una misma humanidad?

LEON BRUNSCHVICG.

ADVERTENCIA

He reunido en este volumen cuatro estudios que resumen tres cursos libres que tuve el honor de dar en la Sorbona en 1928, 1929 y 1930, y de los cuales han sido publicados ya dos extractos (1) en la *Revista de Metafísica y de Moral* y en la *Revista Filosófica*.

El estudio dedicado al malogrado Max Scheler —el más largo de este libro— se publica por primera vez aquí.

Lo mismo ocurre con el cuarto estudio, que expone la nueva orientación de la filosofía fenomenológica debida a Martin Heidegger, cuya obra capital sobre *El ser y el tiempo*, I volumen, aunque no está todavía terminada, ha causado grandísima impresión en Alemania.

El estudio sobre Edmund Husserl ha sido completado con el análisis de sus últimas publicaciones recientemente editadas, que han aportado ciertas modificaciones a sus anteriores enseñanzas.

Para terminar, me creo en el caso de subrayar que trato de *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* bajo uno solo de sus aspectos, que, por lo demás, es indiscutiblemente el más importante: el advenimiento y la actuación de la filosofía fenomenológica. El título de la presente obra se justifica por el papel completamente preponderante que desempeña el movimiento fenomenológico en la filosofía alemana contemporánea.

(1) Principalmente sobre E. Husserl y sobre E. Lask y N. Hartmann.

I

EL FUNDADOR DE LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA: EDMUND HUSSERL.

1.-*Observaciones preliminares sobre la fenomenología.*

La atención de un hombre observador y filósofo que hubiera salido de Alemania en vísperas de la guerra y que volviese hoy, podría ser atraída por un hecho indiscutible: el marcadísimo cambio de la atmósfera intelectual.

Durante los treinta y hasta cuarenta años que precedieron a la conflagración mundial, fué la filosofía neokantiana la que predominó absolutamente, tanto en las universidades como en la producción filosófica alemana en general. Durante ese tiempo se sucedieron diversas escuelas criticistas. La interpretación subjetivista y psicologista de Kant fué relegada a segundo plano por una interpretación más objetivista y también más próxima al idealismo absoluto de un Hegel. Pero siempre era la tradición kantiana. Todavía en 1912, cuando se festejó el sexagésimo segundo aniversario de Hermann Cohen —el comentarista más calificado de las tres *Críticas* de Kant y el jefe de la escuela de Marburgo—, todas las revistas filosóficas alemanas hablaban del neo-kantismo como del movimiento más visible y de más profunda influencia sobre la filosofía alemana contemporánea.

Y, sin embargo, en diez años o menos ha cambiado completamente la perspectiva. El neo-kantismo retrocede y sólo se defiende débilmente.

La producción filosófica toma un camino completamente distinto y se apoya en métodos todavía desconocidos. Una universidad tras otra ceden al nuevo movimiento. Desde Gotinga, donde nació a principios del siglo, y desde Munich, donde encontró sus primeros adeptos, se propaga el movimiento súbitamente a Friburgo, Colonia, Farburgo y Berlín. La nueva corriente atrae hacia sí tanto a los filósofos que han pasado por la escuela positivista y empírica como a los que han pasado por la escuela idealista. Sobre todo las dos universidades que han dado su nombre a las dos interpretaciones recientes del neo-kantismo se hallan completamente invadidas por la nueva escuela. Y como para subrayar este enorme éxito, Husserl, el fundador del movimiento, recibe en 1923 la invitación para ocupar una cátedra en la universidad de Berlín, honor que, por lo demás, rehusa a causa de sus deseos de continuar sus meditaciones en la calma de la pequeña Friburgo.

Pero no hay solamente un asombroso crecimiento de la escuela, sino también una influencia indiscutible de la fenomenología —como se llama a la nueva corriente— fuera de ella misma: por una parte, influye sobre filósofos que representan otras escuelas, como Emil Lask, Nikolas Hartmann, Ernet Tröltsch, Hans Driesch, Jaspers, Litt, Hönigswald, Osterreich; por otra parte, comienza a ejercerse la influencia sobre disciplinas particulares y no siempre puramente filosóficas: no solamente en la psicología, la estética y la sociología alemanas contemporáneas, sino también en la ciencia del derecho, la historiografía, la etnografía y hasta en la psiquiatría, donde se observan esfuerzos para utilizar las descripciones fenomenológicas.

Y ¿qué es esta nueva escuela de filosofía fenomenológica? La fenomenología, dice Husserl, es una descripción pura del dominio neutro de lo vivido (experiencia como tal) y de las esencias que allí se pre-

sentan (1). Mas para comprender esta explicación se necesita un trabajo previo. Ante todo, ¿qué quiere decir ese término un poco enigmático de fenomenología? Primero hay que prevenir un error que pudiera ser sugerido por la asociación involuntaria de los términos. Fenomenología no tiene nada que ver con fenomenismo, con esa concepción que limita el conocimiento humano a lo que aparece (*blosse Erscheinung*) en su oposición a lo que es en sí. Para Kant el término fenómeno designa una disminución del ser: lo que no se muestra se anuncia por lo que le sustituye. En cambio, los fenomenologistas comprenden dicho término en el sentido positivo de "todo lo que se muestra y se muestra por sí mismo", como elemento originario e irreductible (2).

Pero no es fácil percibir el fenómeno que precede al juicio en su integridad. Para conseguirlo es preciso ante todo invertir la dirección natural del pensamiento que tiende al conocimiento de los objetos en su oposición con el sujeto; hay que ir más allá del dominio de los juicios y de los conceptos a una esfera anterior, que es la del flujo puro de lo vivido como tal (*reiner Erlebnisstrom, Erleben*). Hay que ver lo que es ese flujo, lo que contiene y lo que le corresponde con evidencia. Ese flujo de lo vivido es una esfera neutra, que no es ni una realidad física o psíquica ni una sustancia espiritual; es igualmente anterior a la misma *conciencia*, que sólo es una especie particular de lo vivido. La fenomenología está llamada a describir, dice Husserl, ese flujo de lo vivido puro como se presenta a la intuición (3). "Ninguna teoría —sigue diciendo Husserl— podrá hacernos dudar jamás del principio de todos los principios: que toda intuición conducente a los datos inmediatos y originarios es una fuente de conocimiento válida; que

(1) Véase *Ideen*, págs. 139-140. *Logische Untersuchungen*, II vol., 1ª parte, 18, 2, 344... etc., I vol., pág. 212.

(2) HEIDEGGER: *Sein und Zeit, Jahrbuch für phänomenologische Forschung* (B. VIII, 1927, págs. 32-34).

(3) *Ideen*, pág. 139.

todos los datos inmediatos deben ser pura y simplemente aceptados como se presentan a la intuición" (1). Y en el preámbulo general al primer volumen del *Anuario de las investigaciones fenomenológicas*, 1913, —una especie de manifiesto de la escuela—, leemos: "Lo que nos une es una convicción común, a saber: que la única manera posible de explotar los tesoros legados por la tradición filosófica... es ahondar hasta las fuentes primordiales de la intuición y tomar allí las evidencias de orden esencial".

El movimiento fenomenológico es, pues, un movimiento intuicionista. Esta observación ¿no sugerirá la idea de relacionar la escuela fenomenológica con el bergsonismo? Esto parecerá tanto más plausible cuanto que el punto de partida del sistema intuicionista de Bergson es precisamente la investigación de los "datos inmediatos de la conciencia" previos a su deformación por el razonamiento. Y, verdaderamente, el método de descripción de los datos inmediatos que el gran filósofo francés emplea en su primera obra se halla tan cerca como es posible del método exigido por los fenomenologistas, o sea no tratar de explicar ni de teorizar nada, sino solamente guiar para "mostrar" (*aufklären*) y encontrar las cualidades originales e irreductibles (2).

Por otra parte, hay entre la concepción bergsoniana del "hombre abierto" opuesto al "hombre cerrado" —entre su protesta contra "la hostilidad criticista hacia el mundo", su lucha contra la interpretación de la conciencia como un "puño cerrado" que sustituye por la de la "mano abierta" dispuesta a estrechar con simpatía la mano del mundo entero, que es considerado como el término de una unión probable con su propio yo— una asombrosa analogía con la teoría fenomenológica de la conciencia no continente, dirigida esencialmente sobre contenidos heterogéneos a ella (lo que los fenomenologistas llaman "intencionalidad")

(1) *Ib.*, pág. 43.
(2) REINACH: *Gesammelte Schriften*, pág. 384. HUSSERL: *L. U.*, II vol., 1ª parte, pág. 21.

y que presenta un haz que se ensancha hasta el infinito. Así es que fenomenologistas avisados, como el malogrado Scheler muy especialmente, no ocultan que se notan acuerdos con Bergson en muchos puntos esenciales (1). Los análisis recientemente publicados de Husserl y de Heidegger referentes al fenómeno del tiempo han confirmado una vez más el profundo parentesco entre el bergsonismo y la fenomenología (2). Sin embargo, entre el bergsonismo y la corriente fenomenológica hay no menos diferencias que semejanzas y la diferencia supera al parentesco.

El intuicionismo de Bergson se relaciona profundamente con su filosofía de la duración y del impulso vital, y hasta encuentra en ella su verdadero apoyo, mientras que los fenomenologistas aseguran que su método no tiene relación con ninguna doctrina particular. Y si, no obstante, pueden encontrarse en sus análisis indicios de metafísica, hay que concederles, por lo menos, que en los diversos representantes del movimiento esas tendencias metafísicas son completamente distintas entre sí y a veces hasta opuestas. Además, entre Bergson y los fenomenologistas hay otras diferencias: diferencias esencialísimas y decisivas que se refieren a la interpretación de lo vivido inmediato y a la noción de la intuición. Para los fenomenologistas, el flujo de lo vivido es el tejido de los actos puros, en los cuales se presentan esencias extratemporales (*Wesenheiten*), y la misma intuición es,

(1) Véase MAX SCHELER: *Umsturz der Werte*, 2ª edición, II vol., págs. 162-169, 270; *Vom Ewigen im Menschen*, páginas 256, 272, 106, 95; "Erkenntnis und Arbeit" (en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*), págs. 306-308, 315; *Wesen und Formen der Sympathie*, 2ª ed., prólogo, pág. XI. — Véase también ROMÁN INGARDEN: *Intellekt und Intuition bei Henri Bergson*. (*J. B.*, vol. V, 1922, pág. 285... etc.).

(2) Véase E. HUSSERL: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928. Sonderdruck aus *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. XI (estas conferencias fueron dadas en el período de 1905-1910), y HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 1927, págs. 327-438.

ante todo, la visión de esas esencias (*Wesenschau*) a la que conduce el método fenomenológico, mientras que para Bergson lo vivido inmediato coincide con la realidad absoluta del impulso vital, del cual participa, y la intuición, opuesta a la inteligencia, es sólo y únicamente la intuición de la duración. Así, desde el punto de vista bergsoniano, la historia de la filosofía es una lucha entre el concepto griego, que subordina todo el movimiento a la inmutabilidad de las ideas rígidas, y el nuevo concepto de la duración creadora, que suprime lo extratemporal en provecho de un supratemporal, de una eternidad viviente; de manera que la visión de las esencias enunciada por los fenomenologistas debería aparecer como una pura y simple vuelta a la inmutabilidad (1). No nos incumbe, sobre todo ahora, ni decidir hasta qué punto se halla fundamentada dicha crítica ni procurar ver si hay un tercer camino a seguir, admitiendo que la actividad creadora pueda ser considerada como una especie particular de las esencias y colocando en el interior de lo extratemporal la lucha del movimiento y de la estabilidad. Lo que aquí nos interesa sólo es hacer constar que aun cuando sea infinitamente útil la confrontación continua entre el bergsonismo y la fenomenología —cosa que haremos frecuentemente—, una simplista asimilación de las doctrinas no ayudaría mucho a elucidar el movimiento fenomenológico.

Y tanto más, cuanto que por el hecho mismo de que los fenomenologistas consideran la inteligencia como una forma especial de la intuición, nos vemos conducidos a una larga tradición filosófica. Desde Platón a los grandes racionalistas del siglo XVII,

(1) Sin embargo, hemos de observar que en la nueva orientación de la fenomenología dada por Heidegger, y que consiste en una "hermenéutica (interpretación) pura de la existencia", la investigación de las "esencias" se halla completamente relegada a segundo plano, o, mejor, el tiempo se presenta como la única esencia que funda el ser. Por lo tanto, la fenomenología de Heidegger se une por completo al temporalismo de Bergson.

con Descartes al frente, y desde Descartes a Fichte, y hasta en cierto modo a Hegel, ¿quién entre los filósofos clásicos, exceptuando a Kant (solamente en la *Crítica de la razón pura*, pero no en las otras dos *Críticas*), no ha buscado un último recurso en la intuición intelectual? Bien es cierto, no obstante, que las interpretaciones de esta intuición intelectual difieren tanto como los mismos sistemas filosóficos. Es más: en un mismo y solo filósofo, la noción de la intuición cambia a veces de una manera indiscutible. La intuición de las ideas enunciadas en el diálogo de *Fedro* ¿es la misma que la del *Parménides?*

Vemos, pues, que hemos avanzado muy poco en nuestra caracterización de la fenomenología. Y ya que ella afirma que su alcance consiste únicamente en la consecuente aplicación de un método intuitivo completamente formal, resulta realmente muy difícil dar una definición previa y adecuada de la fenomenología, cosa que, por lo demás, hacen notar los mismos representantes de la escuela. Uno de ellos nos dice que determinar de una manera comprensible qué es la fenomenología y qué quiere, correspondería a una aspiración hoy general. Sin embargo, es casi imposible explicarla de antemano. Puede hacérsela sentir (*ahnenlassen*) emprendiendo en común un análisis fenomenológico (1). Si se recuerda la admirable característica que Bergson ha dado de la intuición filosófica, diciendo que "toda la complejidad de una doctrina filosófica no es sino la inconmensurabilidad entre su intuición simple y los medios de que dispone para expresarse" (2), no podrá asombrar mucho la negativa de los fenomenologistas a imponerse a sí mismos una definición adecuada. No es señal de su especial fidelidad al principio de la intuición ¿Y no encontraremos, ateniéndonos a esa fidelidad, un acceso a la idea central de la fenomenología?

(1) PFÄNDER: *Logik*, 1921, pág. 33; REINACH: obra citada, pág. 379 y siguientes.

(2) *Revista de Metafísica y de Moral*, 1911, pág. 810.

La fenomenología, en principio, siente horror por toda construcción y toda deducción, y particularmente por toda productividad especulativa atribuída a la razón, al mundo de las ideas en general. Su originalidad consiste en que ve en el mundo apriorístico, mundo de las esencias extratemporales, un amplio campo de experiencia y nada más que de experiencia. Aquello a que tendía en Francia Federico Rauh con su idea profunda de "la experiencia moral" para el dominio de la ética (1), lo efectúa la fenomenología para toda la filosofía. "La experiencia de lo ideal", "el empirismo racional", "el conocimiento de la esencia por la experiencia" (2), todos esos términos específicos de Rauh han encontrado una vasta realización mediante los procedimientos fenomenológicos.

Si, según la profunda observación de Brunschvicg, toda intuición está necesariamente unida a un elemento irreductible, los fenomenologistas insisten en el hecho de que esa irreductibilidad implica no sólo la relación entre el mundo real y el mundo apriorístico, sino también la absoluta irreductibilidad de todo elemento apriorístico, de toda esencia, tal como se da en la intuición, a cualquier otra esencia. Hay una infinidad de datos apriorísticos heterogéneos, dispersos e irreductibles, que se presentan al elevarse a la *Wesenschau*, a la intuición esencial. Y entre esos diversos datos apriorísticos hay un abismo, un *hiatus irrationalis*, que la inteligencia es incapaz de colmar, que es tan infranqueable como el que existe entre los datos empíricos de la intuición sensible.

(1) Véase RAUH: *La experiencia moral*, 1903, III edición, 1928; *Estudios morales*, 1911. Comunicación de Rauh a la Sociedad Francesa de Filosofía el 29 de octubre de 1903, *Boletín de la Sociedad*, 1904, págs. 1-21, Véase el notable artículo de L. BRUNSCHVICG: "La experiencia moral, según Rauh" (*Revista Filosófica*, 1928, págs. 1-32). Luego de Bergson, es Rauh, indiscutiblemente, el filósofo francés que más se ha aproximado al método fenomenológico. Las analogías de sus descripciones morales con las de Scheler serán señaladas en nuestro segundo estudio.

(2) RAUH: *Exp. mor.*, págs. 14, 182; *Estudios morales*, págs. 405-406.

Se trata, pues, de ampliar la noción habitual de la experiencia añadiendo a la experiencia fundada sobre una serie de observaciones inductivas, que jamás puede cerrarse, una "experiencia fenomenológica", según la expresión de Scheler, que se refiere a los datos apriorísticos que se imponen con evidencia y necesidad. Esta experiencia fenomenológica, accesible cuando se ha dejado atrás el dominio de los juicios y de los conceptos, se distinguirá de la experiencia habitual en que dará —dice Scheler— el hecho mismo sin intermedio de un símbolo, de cualquier signo; será una experiencia inmediata y al mismo tiempo será la única experiencia puramente inmanente en el sentido de que no va más allá de lo que se da en la visión y se funda en una coincidencia absoluta entre aquello a que se apunta (*Gemeintes*) y aquello que se da (*Gegebenes*), es decir, entre la significación y su efectuación intuitiva.

El error fundamental del empirismo y del positivismo consiste, según la fenomenología, no en lo que llaman atenerse rigurosamente a los datos de la experiencia, sino solamente en que reducen de una manera inaceptable y puramente dogmática esos datos y esa experiencia a los límites más arbitrarios de los elemen tos sensibles. "Si la palabra positivismo —declara Husserl— no quiere decir sino el principio según el cual toda ciencia debe, sin más presuposición, basarse en lo positivo, es decir, en lo que puede ser aprehendido de una manera original, entonces sólo nosotros somos los verdaderos positivistas. No consentiríamos, en efecto, abdicar ante ninguna autoridad el derecho a ver en todas las especies de la intuición fuentes originarias y equivalentes del conocimiento" (1).

"La filosofía fundada en la fenomenología —declara por su parte Scheler— es un empirismo en el sentido de que parte no de los juicios, sino de los hechos mismos según los cuales se deben orientar los juicios" (2). Así, la fenomenología se presenta como

(1) *Ideen*, pág. 38.
(2) *Der Formalismus in der Ethik*, 1916, págs. 46-47.

un positivismo de las esencias extratemporales, como un apriorismo empirista, como un llamamiento a la descripción, nada más que a la descripción de los datos irreductibles y aislados de la intuición pura.

Y precisamente como *positivismo de las esencias*, la fenomenología se distingue de la manera más clara del platonismo, con el cual se pudiera pensar en compararla. Un rasgo particular del platonismo es que las ideas son para él modelos perfectos, ideales (*paradigmata*), que los objetos deben imitar como puedan. El mundo real es, pues, para Platón inferior al de las ideas, que ofrece la perfección misma; y de este concepto se desprende la tendencia ascética del platonismo. No ocurre lo mismo en la fenomenología. En ella las ideas o esencias no tienen el carácter de modelos perfectos que se dirigirían como un deber ser al mundo real inferior: están directamente presentes en el mundo real y en general en todo dato de percepción y de imaginación. Los objetos reales, los datos empíricos en general, participan inmediatamente de la cualidad de las esencias como sus partes integrantes, y no puede tratarse de subordinar el mundo real al mundo inteligible.

Pero aquí pudiera surgir una objeción, o por lo menos una duda, en cualquiera que haya pasado por la prueba criticista. ¿No hay entre fenomenologistas y positivistas un parentesco más profundo de lo que ellos mismos creen? Y ese parentesco, ¿no consistirá en un común prejuicio epistemológico: el dogmatismo objetivista que supone el objeto independiente del conocimiento? Sin embargo, los fenomenologistas prevén bien esta objeción. Y responden que al comienzo de sus análisis se sitúan en un plano anterior al de los problemas epistemológicos, ya que empiezan por suspender la oposición entre el objeto verdadero y el objeto imaginario y, de una manera más general, renuncian desde el principio a apoyarse en la objetividad del conocimiento. "La esencia pura —declara Husserl— puede ejemplificarse tan bien en simples datos de fantasía como en los datos de una percepción real o de un

recuerdo. Si producimos por nuestra libre fantasía una manifestación cualquiera del espacio o un hecho social, y hasta si nos abandonamos a una alucinación cualquiera, por ejemplo, a la de un centauro..., etc., podemos, sin embargo, realizar sobre esta base el acto de ideación y realizar la intuición original de las esencias que corresponden a esos datos imaginarios" (1). Y el último sentido de la "reducción fenomenológica", que es el acto previo de toda *Wesenschau* y de toda descripción de sus datos, y que corresponde a la exigencia de invertir la dirección natural del conocimiento, es justamente abstenerse, al comienzo, de todo juicio sobre la existencia, renunciar al principio a toda afirmación negativa o positiva concerniente al carácter verdadero o imaginario de los objetos. La liberación de toda premisa previa y de toda presuposición (*absolute Voraussetzungslosigkeit*), sea de orden metafísico, sea de orden psicológico, sea de orden científico (2), exigida para la realización del análisis fenomenológico, parece a Husserl realizable precisamente sobre la base de dicha abstención. Así es que la diferencia esencial entre la reducción fenomenológica y la duda universal de Descartes, con la que la relaciona el mismo Husserl (3), consiste precisamente en que Descartes duda de la objetividad del conocimiento a fin de justificarla, mientras que la fenomenología renuncia a plantear de antemano el problema para llegar a situarse en una esfera que le precede.

¿Debe decirse que si esta posición es posible el análisis fenomenológico no se podrá identificar con ninguna de las disciplinas filosóficas particulares ni aun con la lógica? No se ocupa en modo alguno de la justificación de los juicios, conceptos, definiciones,

(1) *Ideen*, págs. 13, 132.
(2) *Ideen*, pág. 22; *L. U.*, II vol., 1ª parte, pág. 22.
(3) En las últimas obras de Husserl, la simpatía hacia Descartes, y muy especialmente hacia las "Meditaciones", está subrayada de un modo especialmente enérgico. Véase E. HUSSERL: *Formale und Transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, 1929, págs. 2-4, 6, 201-204, 216, 249.

sino solamente de una descripción pura de los últimos elementos irreductibles a los que no cabe substraerse. Por eso Husserl previene, *expressis verbis*, que la descripción fenomenológica pura es solamente la ciencia filosófica fundamental, una especie de filosofía primera y no toda la filosofía, y que en ella se fundamentan, no sólo todas las demás ramas de la filosofía, incluso la lógica pura, sino que sirve también de base, por una parte, a todas las ciencias exactas, como las matemáticas puras, la mecánica, etc., y, por otra parte, a la psicología (1).

Si es así, la negativa inicial de los análisis fenomenológicos ante el problema de la objetividad del conocimiento no debe considerarse como una definitiva negativa a darle una solución. Por el contrario, veremos que Husserl y otros representantes de la escuela se esforzarán por desarrollar una nueva teoría del conocimiento; pero no quieren que sea deductiva (2), y no solamente se declaran completamente hostiles a las concepciones especulativas que se acercan al hegelianismo (3), sino que hacen grandes reservas sobre la epistemología del mismo Kant. Kant cae desde el principio en la corriente de una teoría especulativa del conocimiento (leemos en Husserl), por el hecho mismo de que emprende una justificación crítica de la matemática y de las ciencias exactas antes de haber sometido al análisis los actos en que se presentan los elementos que proceden y fundamentan las leyes y conceptos lógicos (*Vorlogisches*) y sin haber reducido las leyes y conceptos a sus bases fenomenológicas; esto debiera conducir a la distinción entre significaciones vacías, efectuaciones intuitivas de esas significaciones y las esencias, confundidas todas por Kant en la misma noción de categoría (4). Sin embargo, toda investigación epistemológica —sigue diciendo Hus-

(1) *Ideen*, pág. 16.
(2) *L. U.*, II vol., 1ª parte, pág. 21.
(3) I vol., pág. 226, y *Philosophie als strenge Wissenschaft*, *Logos*, I, pág. 292.
(4) *L. U.*, II vol., 1ª parte, pág. 203.

ser!— que no quiera ser constructiva debe basarse en las descripciones fenomenológicas puras de dichos elementos (1).

Nos referimos aquí a un punto esencial del gran debate entablado entre la escuela fenomenológica y el criticismo. La epistemología fundada en la descripción fenomenológica, ¿repudia la tesis copernicana de Kant, según la cual la estructura de los objetos del conocimiento es ordenada por las leyes que rigen el conocimiento mismo? En otros términos, ¿es hostil la fenomenología a la característica del conocimiento en tanto que proceso infinito?

No es ése el caso, sobre todo en Husserl (2).

Lo que Husserl reprocha a la epistemología críticista no es la tesis copernicana misma, sino solamente una interpretación especial de dicha tesis, a saber: que las categorías constitutivas de todo objeto de conocimiento tienen una fuerza productora que transforma materialmente los datos de la intuición, bien de la intuición pura, bien de la intuición sensible. Por el contrario, según los fenomenologistas, la síntesis que constituye el objeto del conocimiento no es engendradora; es acto de atención. *No forma, solamente fija;* y si Kant la ha considerado como productora es precisamente porque ha unido las categorías apriorísticas mismas a la actividad de un sujeto, a las manifestaciones espontáneas de la unidad de la conciencia, y las ha querido así deducir del sistema de los juicios. Los criticistas alemanes de formación reciente, que se esforzaron por desligar completamente el *a priori* de Kant de su relación con una conciencia subjetiva y que profundizaron en el kantismo hasta encontrarle el fundamento platónico, se colocaron en la situación del famoso mago que no tuvo fuerzas para dominar a los demonios que él mismo había conjurado. Abrieron precisamente el camino a la fenomenología vacilando

(1) *Ib.*, pág. 19.

(2) Véase ahora la declaración explícita de HUSSERL en *Formale und Transzendentale Logik*, 1929, págs. 226, 228-229, 234-235.

—como entre dos escollos— entre dos medios de conservar en su sistema la energía productora de las categorías: el "conciencialismo", que no excede los límites del acto mismo de la reflexión, y el "panlogismo" de especie hegeliana, que atribuye la fuerza productora a las mismas categorías, emanadas una de otra y engendradas todas por una espontaneidad absoluta engendradora de todas las cualidades. Era la escuela de Marburgo la que, a pesar de su tendencia a orientarse hacia las ciencias, buscaba en verdad reconstruirlas por el emanantismo de las categorías. La escuela de Marburgo volvía directamente a Hegel, en vez de llegar, por la orientación hacia las ciencias, como de manera tan sugestiva lo hizo en Francia Brunschvicg, a la concepción de una razón que se renueva perpetuamente y para la cual todas las categorías son relativas y se manifiestan más bien como barreras que hay que pasar. Y ya que por el esfuerzo mismo del neo-kantismo estaba el subjetivismo en pleno retroceso, la tendencia hegeliana se acentuaba cada vez más. Contra este gran peligro de la vuelta a Hegel se armó precisamente la escuela de filosofía fenomenológica, que, surgida de una negación absoluta de todo subjetivismo, interpretó al mismo tiempo los elementos apriorísticos como datos inmediatos de una intuición pura, en la cual se presentan en tanto que cualidades irreductibles, aisladas y, por consiguiente, libres de toda fuerza productora. La fenomenología se mostró como el único adversario con bastante fuerza para cerrar el camino a una nueva reacción hegeliana. Ésta es la causa principal de su gran éxito en la Alemania actual, y, por decirlo así, ése es el momento histórico de su advenimiento.

Pero —preguntará alguien— el movimiento fenomenológico, en su esfuerzo para basar todas las disciplinas filosóficas sobre una descripción pura de las esencias, ¿ha alcanzado ya resultados positivos, ha desarrollado concepciones nuevas, o bien toda su significación se limita a la resistencia contra los dos peligros del constructivismo y del subjetivismo?

Para fijar mejor la atención sobre lo que sigue, intentemos señalar seguidamente algunos puntos esenciales de esos resultados positivos en lo que concierne a la filosofía teorética de Husserl (1).

1. — Los análisis fenomenológicos han llevado ante todo al desarrollo de una nueva teoría de la *conciencia* que nos parece de gran porvenir para la epistemología. Al describir la esencia pura del flujo de lo vivido consciente, tal como aparece después de la reducción fenomenológica, Husserl, apoyado en las enseñanzas de su maestro, Franz Brentano, observa que dicha conciencia tiene un carácter "intencional" (2), es decir, que siempre se dirige hacia un contenido que le es heterogéneo. Este contenido intencional hacia el que tiende la conciencia no se confunde en manera alguna con los elementos constitutivos del acto intencional, sino que es por su esencia misma independiente de ellos. No se oyen, por ejemplo, las sensaciones de los sonidos o el acto mismo de percepción, sino una melodía; no se ven las sensaciones de color o el acto de su representación, sino el color mismo. Es absolutamente falso, dice Husserl, enunciar que un contenido intencional pertenece a la conciencia, que está en la conciencia (3), que le es inmanente; con esta caracterización pierde todo sentido tanto el contenido, como la conciencia misma que hacia él tiende. Y no es menos falso decir que el contenido intencional es trascendente respecto a la conciencia, que es inaccesible a ella, que está fuera de ella, que le es exterior, ya que es pre-

(1) Las notables teorías morales y sociales desarrolladas por el malogrado Max Scheler, y que exponemos en nuestro siguiente estudio, se hallan demasiado impregnadas de su propia personalidad para ser atribuídas sin reserva a la fenomenología en general. La "fenomenología existencial" de Heidegger es, a su vez, demasiado innovadora, aun respecto al movimiento fenomenológico, para poder ser utilizada en una caracterización de conjunto.

(2) Esta palabra no se refiere a lo que entendemos comúnmente por la "intención"; está tomada en el sentido escolástico de *intentio*, "dirección".

(3) *L. U.*, II vol., 1ª parte, págs. 374-375, 397.

cisamente "intencional" y no cabe apuntar a un contenido que no lo sea (1). La esencia misma de la conciencia excluye, pues, toda inmanencia y toda trascendencia de un contenido u objeto hacia el cual se dirige, toda exteriorización o interiorización, ya que ella no es más que un *haz de rayos luminosos que, ensanchándose hasta el infinito, se proyectan sobre todo contenido*. De la intensidad de esa luz, del carácter "potencial" o "actual" de esa "intencionalidad" depende que un contenido esté presente o no presente a la conciencia. Ya veremos más adelante todo lo que puede aportar esta interpretación innovadora de la conciencia.

2. — Otro resultado positivo de las descripciones fenomenológicas ha sido reconocer que los elementos extratemporales que fundan la lógica y la epistemología tienen el carácter, no de generalidades abstractas, sino de totalidades concretas. Las esencias puras no son —como observa Husserl en sus importantísimos análisis de la teoría de la abstracción y del problema del todo y sus partes— ni tipos genéricos de una especie estable, como quería Aristóteles, ni puras relaciones funcionales, como lo presentía el kantismo y como lo han expuesto muchos neo-kantianos. Las esencias no pueden ser concebidas ni como sustancias ni como leyes, sino como totalidades concretas de partes irreemplazables que se basan naturalmente una en otra, y la relación de un objeto con su esencia no tiene el carácter de subordinación al género, sino de participación directa en la cualidad. Así, la fenomenología llega a la idea de "lo universal concreto" de Hegel, evitando, sin embargo, los lazos que unen esta concepción con el panlogismo emanantista.

3. — En tercer término conviene observar que los fenomenologistas, al insistir en la necesidad de recoger los elementos apriorísticos dondequiera que se ofrecen, sin ninguna oculta intención deductiva, lle-

(1) *L. U.*, II vol., parte 1ª, pág. 425.

gan a rehabilitar el realismo empírico de la ciencia de manera mucho más eficaz que el kantismo. Los fenomenólogos, al reprochar a éste que empobrece de una manera inadmisible el mundo de lo a priori, y al ensancharlo a su vez hasta el infinito son llevados a concluir que esencias siempre nuevas pueden manifestarse y hacerse visibles, por ejemplo, en el esfuerzo de la ciencia. Que una esencia sea *a priori* no significa que sea visible, y cada época puede tener una visión intuitiva de un nuevo sector del mundo apriorístico. Toda limitación de los elementos categoriales es, por lo tanto, excluída de una manera rigurosa. En este sentido, el apriorismo empírico e irracionalista de la fenomenología ¿no apoyará la tesis de la renovación perpetua de la razón? Y, más aún, el punto de vista fenomenológico descarta todo posible conflicto entre las observaciones sociológicas sobre la evolución de la mentalidad primitiva y la necesidad epistemológica de reconocer un mundo extratemporal de esencias rígidas, base de la posibilidad misma del conocimiento. En la infinidad de las esencias irreductibles pudiera haber elementos apriorísticos, visibles precisamente para la mentalidad primitiva y que nosotros no vemos, y viceversa. La epistemología, basada en descripciones fenomenológicas, no rechazaría, pues, la alianza con la sociología, como lo ha subrayado sobre todo Max Scheler, que ha dedicado un importante volumen a la *Sociología del conocimiento.*

Lo que estudiaremos en este primer ensayo es la obra de Husserl. Luego de haber consagrado su esfuerzo a la *Filosofía de la Aritmética* (1891) (1) y de haberse convencido de que el método que empleaba era insuficiente, Husserl se dedicó a la bús-

(1) Véanse las explicaciones instructivas que da Husserl sobre la relación de su punto de vista primitivo y de su filosofía posterior en *Formale und Transzendentale Logik*, 1929, págs. 76 y siguientes.

queda de una "lógica pura"; precisamente explorando las premisas del tema encontró su método de "descripción fenomenológica". Sus voluminosos *Estudios lógicos* remontan ya a principios del siglo. La primera parte, titulada *Prolegómenos a una lógica pura,* data de 1900; la segunda, dividida en dos volúmenes en las ediciones posteriores (1913-1921 y 1922) (1) y titulados *Investigaciones sobre la fenomenología y Teoría del conocimiento,* es de 1901. De esta obra, de más de mil páginas y extremadamente difícil de estudiar, sólo los *Prolegómenos* alcanzaron una gran resonancia.

El segundo volumen ha influído —cosa paradójica— más bien entre los psicólogos que entre los filósofos, y aquéllos lo interpretaron a su modo. Muy distinto fué el destino de la segunda gran obra de Husserl, *Las ideas sobre la fenomenología pura y la filosofía fenomenológica,* que se publicó en 1913 como primer volumen del *Anuario de la filosofía y de las investigaciones fenomenológicas, Anuario* que desde entonces es el centro literario del movimiento y que hasta ahora forma diez grandes volúmenes. Husserl —de quien hay que señalar, además, el importante artículo "La filosofía como ciencia exacta", publicado en la revista *Logos* en 1910— no ha publicado nada desde 1913 hasta 1928, salvo la nueva edición de los *Estudios lógicos* (1913-1921 y 1922), solamente retocada en parte. Este prolongado silencio se explica por una preocupación de exactitud casi exagerada en la expresión de su pensamiento, que, no obstante, se halla en una evolución continua; Husserl deja madurar sus obras, con raro escrúpulo, durante decenas de años antes de decidirse a publicarlas. Precisamente ahora asistimos al hecho de que medita ya hace veinte años trabajos escritos por él hace mucho tiempo y conocidos en manuscrito por sus alumnos. Como no nos contamos entre estos privilegiados, habremos de atenernos exclusivamente a lo publicado por él. En estos últimos años, sus

(1) Citaremos la edición de 1922.

publicaciones se han enriquecido con dos obras: *Conferencias sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo*, que datan de 1905-1908 y han sido editadas a cargo de Heidegger, en 1928, y *Lógica formal y lógica trascendental*, de 1929. Entre la primera obra de Husserl, *Estudios lógicos*, la segunda, *Las ideas sobre la fenomenología*, y la última, *Lógica formal y lógica trascendental*, hay ciertos puntos de discordancia que subraya el mismo Husserl introduciendo muchas correcciones en su pensamiento primitivo. En nuestra exposición procuraremos seguir el desenvolvimiento cronológico del pensamiento de Husserl, salvo dos excepciones: damos completamente de lado a la rigurosa crítica que Husserl, en el primer volumen (*Prolegómenos*) de sus *Estudios lógicos*, hace contra todo intento de basar la lógica en la psicología (psicologismo) o de considerarla como una ciencia normativa (normativismo, que supone la existencia de un sujeto empírico a quien se dirigen las normas, llevando así al psicologismo), ya que existe —en lengua francesa— un resumen magistral de esas meditaciones preliminares, debido a la pluma de monsieur V. Delbos (1). Y, por otra parte, adelanta-

(1) Véase *Revista de Metafísica y de Moral*, 1911, páginas 685-698. El primer volumen de los *Estudios lógicos* de HUSSERL se inspira especialmente en las meditaciones del gran matemático y filósofo Bernard Bolzano, que afirma la validez de la verdad ("proposición en sí") independientemente del pensamiento, no sólo del pensamiento efectivo, como quería Leibniz, sino también de todo pensamiento solamente posible. (Véanse los cuatro volúmenes de la *Teoría de la Ciencia*, 1837, de Bolzano, especialmente I vol., págs. 77 y siguientes; HUSSERL: *L. U.*, I vol., págs. 225-227; *Form. u. Transz. Logik*, págs. 74-75, 200; véase también BERMANN: *Das philos. Werk Bolzanos*, 1909, págs. 73 y sigts., 140 y sigts.).

Otra fuente de Husserl —la fuente más importante— es la idea de la "psicognosia" o psicología puramente descriptiva, precedente y base de la "psicología genética", idea desarrollada por FRANZ BRENTANO (véase su *Psichologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, págs. 58 y sigts., 82 y sigts., 101 y sigts.; véase también *Meine letzte Wünsche für Œesterreich*, 1895, págs. 34 y sigts., y las "Conferencias en la Universidad de Viena" de 1887 y de 1890-1891, citadas en el valioso prólogo de E. Kraus

mos la característica precisa del método de "reducción fenomenológica" que Husserl da en su segunda obra y que tan necesaria es para comprender los análisis de su primera obra (1).

2.—*La "reducción fenomenológica"*

Nos encontramos naturalmente —dice Husserl— en un mundo real que nos rodea y hacia el cual se dirige toda nuestra actividad, ya sea nuestra actividad de percepción, de descripción, de juicio o nuestra actividad práctica. En nuestra existencia lo encontramos dondequiera, sin ningún esfuerzo por nuestra parte. Podemos ponernos en relación con otros mundos, por ejemplo, con el mundo aritmético pero el mundo aritmético se ofrece solamente cuando nos colocamos en un punto de vista especial, que es precisamente aritmético, mientras que el mundo real está presente sin ningún esfuerzo por nuestra parte; por eso es el mundo de la dirección natural de nuestro pensamiento. El proceso de la reducción fenomenológica comienza por un cambio radical de esta dirección (2). No consiste en negar el mundo real como hacen los sofistas, ni en someter a la duda su existencia como hacen los escépticos, ni tampoco en

a la segunda edición de la *Psychologie*, 1923, págs. XVII-XVIII). Al mismo tiempo, fué Brentano el primero que utilizó la idea y el término escolástico de *intentio*, por lo demás aplicados por él solamente a la descripción del fenómeno psíquico (véase *Psychologie*, págs. 115-118, y HUSSERL: *Log. Unt.*, II vol., 1ª parte, págs. 364-377). Puede decirse, resumiendo las influencias que han formado a Husserl, que su esfuerzo inicial era un esfuerzo de síntesis entre las concepciones de Bolzano, que sitúa la lógica completamente fuera de la psicología, y las teorías de Brentano, que abren en la misma psicología nuevos caminos que indican el medio de superarla. Sobre Brentano, véase la acertada caracterización de FRITZ HEINEMANN: *Neue Wege der Philosophie*, 1929, págs. 315-325.

(1) *L. U.*, II vol., 1ª y 2ª partes.

(2) *Ideen*, págs. 48 y siguientes.

tomar como punto de partida la duda universal como Descartes, para mejor justificar la objetividad del conocimiento. Todos esos actos contienen cierta abdicación de la convicción natural, cuya certeza es en cierta manera negada. El cambio de posición que quiere operar la reducción fenomenológica es muy distinto: no niegà ni destruye nada; sólo coloca fuera de la acción, se abstiene de utilizar la convicción natural, que permanece intacta, pero que es puesta entre paréntesis, junto con todos los juicios y conceptos que en ella se basan. Esto de dejar de lado, ἐποχῆ, para emplear el término griego, de poner entre paréntesis, de dejar en suspenso (*Auschaltung*), produce la consecuencia de que todo el mundo natural, todas las tesis científicas que con él se relacionan, dejan de ser objetos directos para nosotros, y ello en el más amplio sentido de la palabra. Se deja en suspenso y se pone entre paréntesis, no solamente al mundo exterior y a nuestro yo psicofísico, sino también todos los datos de la percepción interna, todos los fenómenos psíquicos, así como todos los acontecimientos sociológicos, históricos, religiosos, jurídicos; en una palabra, no sólo todos los objetos de las ciencias sociales, sino también los de las ciencias naturales (1). Todavía más: deben quedar en suspenso las tesis cognoscitivas relativas a lo ideal y a lo sobrenatural. Así, es necesario poner entre paréntesis las matemáticas y aun la lógica pura en tanto hace uso de teorías y establece leyes, y también la metafísica, la moral, la filosofía de la naturaleza, la filosofía social, etc. Finalmente, debe quedar en suspenso todo conocimiento de Dios, toda teología porque es especulativa y se apoya en otros actos de conocimiento (2).

Pero con todas estas etapas sucesivas de colocación entre paréntesis y de depuración, el procedimiento de reducción fenomenológica aun no ha llegado al fin

(1) *Ideen*, pág. 108.
(2) *Ib.*, págs. 110-111.

para el que ha sido creado. Ha conseguido suspender la participación natural en los actos del conocimiento, pero aún no ha llevado a la dirección inversa. El acto decisivo a este respecto es la *reflexión* intuitiva, y sólo apoyándonos en ésta entramos en el dominio mismo de la fenomenología (1). En la reflexión sobre los actos volvemos hacia los actos mismos, en vez de considerar los objetos a que ellos se refieren, y percibimos esos actos tal como son en sí. "Entonces vivimos en actos de segundo grado, cuyos datos son el campo propio de la fenomenología" (2). "Así —dice Husserl—, la reflexión es un título para los actos en los que el flujo puro de lo vivido, con todo lo que se presenta en él, se ofrece de una manera evidente" (3). La reflexión en este sentido es, pues, para Husserl, una intuición inmediata del flujo puro de lo vivido, que habrá que describir.

Comprenderemos mejor lo que se acaba de decir si observamos que todo lo que la reducción fenomenológica coloca entre paréntesis no está suprimido. Cada nuevo paréntesis sirve, desde el punto de vista fenomenológico, de característica a lo que deja en suspenso (4), y, como precisa Husserl muy claramente: "La suspensión reductiva (*Auschaltung*) tiene en suma el carácter de un cambio de signo (*Vorzeichenänderung*) que da nuevo valor o más bien ilumina con un nuevo aspecto lo que está puesto entre paréntesis. Con ayuda de ese cambio, lo que queda en suspenso se coloca precisamente en la esfera de los análisis fenomenológicos". En otros términos: "Lo que es introducido entre paréntesis no es borrado del cuadro (*Tafel*) fenomenológico, sino solamente simbolizado con ayuda de un índice, que es precisamente el mismo paréntesis. Con este índice, el contenido que ha sido suspendido y al mismo tiempo caracterizado

(1) *Ideen*, págs. 67 y sigts., 94 y sigts., 147-161.
(2) *Ib.*, pág. 95
(3) *Ib.*, págs. 147-157.
(4) *Ib.*, pág. 46.

por él, presenta precisamente el principal objeto de la investigación fenomenológica" (1).

Los "índices" sobre que trabajan los análisis fenomenológicos de Husserl en el segundo volumen de los *Estudios* y en la obra posterior sobre *Las ideas* no son enteramente los mismos. La "reducción fenomenológica" no conducía primitivamente a Husserl más que hasta el mundo de los "sentidos" (*Sinn*) o "significaciones" (*Bedeutung*), siendo así que más tarde le hace remontar más, hasta las "esencias puras", con relación a las cuales el mismo "mundo de los sentidos" se deja introducir entre paréntesis. Más aún, Husserl, en estas últimas obras, distingue de una manera cada vez más enérgica entre dos especies de reducciones fenomenológicas: la *primera*, que no hace más que separar las "esencias" de la realidad empírica, y la *segunda*, que deja en suspenso el ser de las esencias mismas en relación con el único fenómeno indubitable: la conciencia intencional y el yo puro (el "residuo fenomenológico"). Comenzaremos por la exposición de los análisis reductivos del segundo volumen de los *Estudios* y precisaremos las razones que han llevado a Husserl a estos cambios.

3.—*Significación, efectuación intuitiva, adecuación, "objeto", "fenómeno", "Wesenschau".*

Luego de haber invertido la dirección natural de nuestro pensamiento y emprendido la descripción del flujo de lo vivido que le corresponde, el primer contenido inmediato que encontramos es, según Husserl, el acto de la expresión, vivificada por una significación (2). En la región donde domina, no el interés fenomenológico, que no puede ser satisfecho más que por la reflexión intuitiva dirigida sobre los actos mis-

(1) *Ideen*, pág. 142, comp. págs. 57, 278-279.
(2) *L. U.*, II vol., 1ª parte, pág. 37.

mos, sino el interés ingenuo por el objeto, habría que distinguir simplemente entre la expresión y lo expresado, el nombre y lo nombrado (1). Muy distinto cuadro se ofrece a los ojos del fenomenologista. Junto al fenómeno de la expresión encontrará dos actos diferentes de esta expresión y que se distinguen entre sí: un acto que da una significación a esta expresión (*Bedeutungsverleihender-Akt*) y otro acto que puede añadirse al primero y que llena con un contenido intuitivo aquello a que se refiere la significación (*Bedeutungserfüllender-Akt* (2). Una expresión que no esté basada en un acto que le dé una significación no es una expresión, sino sólo una aglomeración de palabras. Consideremos, por ejemplo, "abracadabrante", la proposición "verde es un para" (*Das Grüne ist ein für*) y comparémoslas con expresiones que designen imposibilidades, como un "cuadrado redondo", la "cuadratura del círculo", "el triángulo malo", etc. Estas últimas expresiones tienen una significación clarísima y muy precisa; pero que, evidentemente, no puede efectuarse, que no admite la posibilidad de cumplirse, de realizarse en la intuición; son significaciones, pero significaciones absurdas, cuyas efectuaciones están excluídas.

Un acto significativo es como el planteamiento de una cuestión a la que responde el acto de efectuación. Un acto significativo fija los límites de un contenido idéntico, y el acto de efectuación es el acto de la intuición en esos mismos límites (3). El primero formula un vacío y el segundo llena precisamente ese vacío en lo posible. Refiriéndose a los correlatos de esos actos puede decirse que las significaciones son las posibilidades ideales de los contenidos correspondientes que las efectúan en tanto que datos inmediatos de la intuición (4). Y hay que hacer constar que el dominio de las significaciones es incomparablemente

(1) *Ib.*, II vol., 1ª parte, pág. 42.
(2) *Ib.*, págs. 37-39, 50 y sigts.
(3) *L. U.*, II vol., 2ª parte, pág. 32.
(4) *Ib.*, II vol., 2ª parte, pág. 194.

más vasto que el de sus efectuaciones intuitivas, es decir, que el campo de la realización de esas significaciones (1). Por lo tanto, siempre habrá una masa de significaciones, que permanecen sin efectuaciones, bien porque sus efectuaciones son en sí imposibles, como en el caso del cuadrado redondo, bien porque los datos intuitivos que les corresponden aun no han sido encontrados, o bien, finalmente, porque las mismas significaciones aun no han revestido ninguna expresión, lo cual no les impide existir (2).

Una expresión no sólo está inseparablemente unida a una significación, sino que se refiere por medio de esta última todavía a otro correlato que Husserl designa en los *Estudios lógicos* de la manera más general e indeterminada: objeto "intencional" (3) o "fenómeno". La relación de una expresión con un objeto está constituída por su significación y se hace actual por la efectuación de esta significación en la intuición (4). Es muy importante indicar que la significación nunca es directamente idéntica a su objeto. Una expresión *designa* algo y habla *de* algo; *tiene* una significación y *tiende hacia* un objeto (5). Es, pues, necesario distinguir en el "contenido intencional", hacia el cual tienden los actos puros, y que se ofrece al flujo de lo vivido, tres elementos y al mismo tiempo tres planos distintos: el contenido en tanto significación, el contenido en tanto efectuación intuitiva, que realiza por decirlo así esa significación y el contenido en tanto objeto o fenómeno (6). De esos tres elementos, el "objeto" representa el plano

(1) *Ib.*, pág. 192.
(2) *Ib.*, II vol., 1ª parte, págs. 104-105.
(3) *L. U.*, págs. 46 y sigts.
(4) *Ib.*, pág. 38.
(5) *Ib.*, pág. 38.
(6) *Ib.*, II vol., 2ª parte, págs. 50-52. Husserl, en su segunda obra, ha designado a los dos primeros elementos del "contenido intencional" como "noemas", oponiéndolos, por una parte, a los actos en general, a la misma intencionalidad, designados como *noesis*, y por otra, al objeto, como al contenido intencional propiamente dicho. (V. *Ideen*, pág. 179 y sigts.).

más alejado y más heterogéneo respecto al flujo de lo vivido.

Aun cuando una significación se efectúe por un dato, por un sentido intuitivo correspondiente, "el objeto intencional" se ofrece solamente en la medida en que este dato de la intuición recubre verdaderamente la significación, es decir, en tanto hay entre ellos una *adecuación* (1). Esta adecuación entre lo apuntado y el dato, la significación y la efectuación intuitiva correspondiente, puede ser *parcial* o *total* (2). En ambos casos de adecuación puede observarse que hay cierto campo idéntico entre la significación y su efectuación, y es precisamente en ese campo donde se ofrece el "fenómeno", bien originalmente, bien por sus sustitutos. El acto de identificación, acto que mide la adecuación entre la significación y la efectuación, y que debe distinguirse de los actos correspondientes a estas últimas, es un acto directamente dirigido hacia "el objeto intencional" que es su correlato inmediato (3).

En tanto este acto constata una adecuación completa, el "objeto intencional" o "fenómeno" se presenta en sí mismo, y por ello, en este caso, dicho acto se llama *evidencia* en el sentido estricto de la palabra, y la idea correspondiente a esta adecuación absoluta, verdad (4).

El acto de adecuación no es un acto intuitivo más que cuando hay adecuación completa, es decir, evidencia: en todos los demás casos, por ejemplo, cuando se trata de la percepción de una cosa real, ese acto no tiene nada de inmediato en sí y su objeto se presenta como una incógnita; puede decirse entonces que el acto de adecuación es un acto sintético y no tético (5). Se trata, pues, de distinguir la intuición de adecuación completa de la intuición que no efectúa más que par-

(1) *L. U.*, II vol., 2ª parte, págs. 33-35, 21 y sigts.
(2) *Ib.*, págs. 31-34.
(3) *Ib.*, pág. 35.
(4) *Ib.*, págs. 122, 120-128; I vol., pág. 191.
(5) *L. H.*, 2ª parte, págs. 49 y sigts, 56 y sigts.

cialmente una significación y que no presenta una adecuación.

No se ha de creer que la diferencia de esas dos clases de intuición consiste en que la evidencia de adecuación es una intuición pura, mientras que el acto de efectuación de una significación es una representación o una intuición sensible. Ante todo, el acto que efectúa una significación no debe ser necesariamente una representación sensible. Ya en la geometría elemental, cuando realizamos por la intuición la significación de un triángulo, nos colocamos fuera del mundo natural y podemos observar que el triángulo efectuado no corresponde a ninguna percepción real; pero, sin embargo, no hay aquí una adecuación completa y absoluta: el triángulo efectuado no cubre la totalidad de la significación "triángulo". La única diferencia con la adecuación concerniente a realidades consistirá en que, en este último caso, la adecuación se presenta como un entrecruzamiento de la significación y de la efectuación, mientras que, en el caso del triángulo, se presenta como recubriendo parte de la significación con la totalidad de la efectuación. La efectuación de una significación puede no solamente no estar relacionada con ninguna percepción real, sino, todavía más, ser totalmente "irrepresentable", en el sentido usual de esta palabra; por ejemplo, la significación de la diferencia de un valor infinitesimal es perfectamente efectuable y, sin embargo, no admite ninguna imagen directa; lo mismo ocurre con las efectuaciones de significaciones como la religión, la ciencia, la filosofía, etc. (1). Es más: el acto de efectuación de una significación puede basarse en una intuición pura en el sentido estricto de la palabra, y, sin embargo, no se confundirá con el acto de adecuación. Es el caso de la intuición categorial que efectúa significaciones como ser, unidad, multitud, relación, etc. (2). La intuición, bien sea sensible, bien sea pura, puede ser

(1) *L. H.*, II vol., 1ª parte, págs. 61 y sigts.
(2) *Ib.*, II vol., 2ª parte, págs. 142-156.

más o menos perfecta. Tiene grados y lo que se ofrece al acto de adecuación es, propiamente hablando, una serie infinita de "presentaciones", de *Abschattungen* del objeto intencional y no el objeto mismo; la intuición que funda la efectuación de una significación no excluye, pues, aun cuando sea pura, un progreso y una regresión de adecuación (1); cuando se habla aquí de evidencia (como, por ejemplo, en matemáticas), es sólo en el sentido impropio de la palabra (2), en el sentido de que no hay entrecruzamientos de significación y de efectuación sino inscripción de la totalidad de esta última, en la significación, como su parte; es una evidencia que admite grados, ya que siempre queda una gran laguna por llenar.

Muy diferente es la intuición de adecuación absoluta y completa, que es la evidencia en el sentido estricto de la palabra. Por su misma esencia no admite grados. ES PERFECTA O NO ES. La significación, en su totalidad, es cubierta aquí por efectuación total. Se superponen una a otra de una manera completa, no dejando ninguna laguna, como dos círculos de radios iguales. La adecuación completa es una identificación absoluta entre significación y efectuación. Y mediante esta identificación absoluta, el objeto intencional se presenta en el acto de adecuación completa en su originalidad propia; los datos de la evidencia absoluta no son intermediarios, sustitutos, sino los "fenómenos en sí", ofreciéndose en la coincidencia perfecta de lo apuntado y de lo dado (3).

Precisamente por estos rasgos se caracteriza la intuición de las esencias, la *Wesenschau*. El análisis del acto de significación y del acto de efectuación está, pues, llamado a conducir directamente al acto de la *Wesenschau*, que es el acto de la intuición de su ade-

(1) *Ib.*, págs. 56 y sigts., 54, 121 y sigts.

(2) Véase *Formale und Transzendentale Logik*, 1929, donde se distinguen claramente diversos grados de la evidencia en el sentido amplio de la palabra; págs. 139, 245-256; sobre todo, 253.

(3) *L. H.*, II vol., 2ª parte, pág. 202.

cuación absoluta. Y abrir el camino a la *Wesenschau* era precisamente la labor de las partes de los "estudios lógicos" que acabamos de exponer.

Esta observación ¿no dará una indicación importante sobre la especie de los "objetos intencionales" que admiten una adecuación completa entre su significación y su efectuación y pueden así mostrarse inmediatamente en sí mismos? *Las mismas esencias puras*, y sólo ellas, ¿no serán esa clase de "objetos intencionales" objetos a que se refieren, en fin, de cuentas, todas las significaciones y que, sin embargo, superan la noción estricta del objeto como contenido constituído por el conocimiento? (1). Por eso, quizá

(1) En la primera obra de Husserl encontramos, por lo menos, tres sentidos diferentes del término "objeto"; *a*) objeto en el sentido más amplio de la palabra, como "contenido intencional" cualquiera y, especialmente, como todo dato inmediato de la intuición (*L. H.*, II vol., 2ª parte, págs. 142-143, 21, 9; II vol., 1ª parte, págs. 110 y sigts., 412 y sigts.); *b*) Objeto en el sentido más o menos conforme con el copernicanismo kantiano, como contenido intencional, en tanto está constituído por categorías y presenta un correlato, de una síntesis "atencional" (*L. H.*, II vol., 11 parte, págs. 95-96; II vol., 2ª parte, páginas 185-181, 52, 24, 25); *c*) El objeto —en el sentido especialmente característico para la doctrina husserliana— como contenido intencional en tanto se ofrece al acto de adecuación entre una significación y su efectuación intuitiva. Fácil es observar que este equívoco del término objeto puede presentar un peligro real para la claridad del pensamiento de Husserl, y ello en dos direcciones distintas: I. Ya que sólo una adecuación completa es un acto intuitivo, mientras que la adecuación parcial no lo es, el tercer sentido del término objeto se colocará, según esos dos casos diferentes, bien en el primero, bien en el segundo sentido del término, o, dicho de otro modo, se corre el peligro de designar con el mismo término objetos elementos opuestos: bien un dato inmediato de la evidencia, bien un contenido constituído por categorías y que no se ofrece más que por sus sustitutos. II. Un dato inmediato de la evidencia, luego de haber sido percibido intuitivamente, puede, a su vez, entrar en una síntesis categorial y llegar a ser, en tanto se lo ha fijado y descrito, un "objeto del conocimiento", mostrándose solamente en una serie infinita de aproximaciones. (*El objeto ideal*, de Husserl, II vol., 1ª parte, págs. 95 y sigts., 101 y sigts., 108 y sigts.; II, 2ª parte, págs. 143-164). La ambigüedad en el empleo del término objeto es capaz de destruir la importante distinción (por lo demás presentida de una manera infinitamente más clara en las últimas obras

fuera más exacto llamar a esos contenidos que se muestran en su originalidad propia, en el acto de adecuación, *fenómenos puros, esencias,* para distinguirlos de todos los demás.

Husserl, en su segunda obra capital, escrita en 1913, *Ideas sobre una fenomenología pura y la filosofía fenomenológica,* ha adoptado realmente, en gran parte esta terminología. Al menos ha designado de una manera definitiva el correlato de la adecuación absoluta entre la significación y su efectuación como "esencia pura" (*reines Wesen*), el acto de esta adecuación *Wesenschau,* y ha subrayado varias veces que todo el objeto del conocimiento es una incógnita comprendida en un proceso infinito de aproximación. En su segunda obra, Husserl, toma precisamente como punto de partida los resultados del análisis crítico de los *Estudios lógicos*: el "objeto" que se ofrece en la adecuación completa entre significación nominal y efectuación intuitiva, no es, a decir verdad, un objeto, sino una esencia pura, supra o "transobjetiva" independiente del conocimiento y que se presenta como dato inmediato de la *Wesenschau.*

de Fichte; véase G. GURVITCH: *Fichtes System der konkreten Ethik,* 1924, págs. 32 y sigts., 150 y sigts.), entre el contenido ideal que se ofrece en toda su independencia a la intuición y el mismo contenido que se hace objeto ideal del conocimiento, y que por ello mismo se ordena con arreglo a las leyes de éste.

Todas estas dificultades pudieran evitase conviniendo conservar el término objeto exclusivamente para su segundo sentido (véase arriba), lo cual es habitual desde Kant; para el primer sentido bastaría el término "contenido intencional" y para el tercer sentido el término *fenómeno,* del que se debieran distinguir dos especies: *fenómeno-objeto* correlato del acto de adecuación parcial, que se ofrece solamente por sus sustitutos, y fenómeno en el sentido estricto de la palabra o *fenómeno-esencia,* que corresponde a la adecuación absoluta y se ofrece en su originalidad propia. Precisamente en esta dirección se orientan el pensamiento y la terminología posteriores de Husserl.

4.—*Esencias materiales y esencias formales. Lo "abstracto" y lo "concreto".*

Las "Ideas sobre una fenomenología pura" comienzan, pues, precisando la noción de las "esencias puras" en su oposición a los hechos empíricos y a las formas apriorísticas de los kantianos. Las esencias puras tienen, dice Husserl, el carácter *eidético* (de la palabra griega εἶδος) e irreal. Como eidéticas, son generalidades (*Allgemeinheiten*), estructuras universales; como irreales no cambian; son extratemporales. En cambio, los hechos empíricos son individualidades o singularidades que están situadas en el tiempo y en el espacio y que no tienen un carácter estable. Las esencias eidéticas o puras persisten independientemente de los hechos empíricos y pueden estar completamente desligadas de éstos; en cambio, los hechos empíricos se basan en esencias puras, de las cuales se presentan como partes integrantes y de las cuales son inseparables. Por eso una ciencia "eidética" no depende de una ciencia empírica; pero toda ciencia empírica tiene por base "ciencias eidéticas", por ejemplo: las ciencias de la naturaleza que se fundan en la matemática pura y la lógica o la psicología que se fundan en la descripción fenomenológica de la *conciencia* (1).

Pero las esencias opuestas a los hechos empíricos difieren al mismo tiempo de las formas apriorísticas de Kant. No son todas *formales*, como quería Kant, y no se limitan en modo alguno a las formas de la intuición sensible y a las categorías. Según Husserl, hay que distinguir entre las esencias materiales y las esencias formales. Las esencias formales están completamente vacías de todo contenido, en el sentido de que se dejan aplicar a todas las demás esencias cuyo alcance está individualizado y que se ordenan según

(1) *Ideen*, págs. 7-18.

las leyes que se desprenden de las esencias formales. Las esencias materiales son idénticas a todas las cualidades irreductibles y originales del mundo, con lo que es evidente que la mayor parte de las esencias tienen, precisamente, un carácter material. Mientras todas las ciencias en general, y especialmente todas las disciplinas filosóficas, se ocupan de las esencias materiales, la "lógica formal pura", que pudiera ser llamada también la "ontología formal", se ocupa únicamente de las esencias formales como la unidad y la multiplicidad, la relación, la identidad, el género y sus especies, el todo y sus partes, etc. (1).

Insistiendo sobre el carácter material del sector predominante del "mundo eidético" llega Husserl a su tesis sobre la infinita cantidad de las esencias puras. Husserl niega particularmente, como Bergson, la subjetividad de las cualidades sensibles; pero, en vez de ver en ellas, al modo bergsoniano, un resultado de la tamización por el mecanismo cerebral de la totalidad de las cualidades inherentes a la realidad absoluta, considera cada una de estas cualidades como una esencia pura, originaria en su integridad, e independiente de todas las demás. Así, para Husserl, las cualidades "azul", "verde", etc., son tan esencias puras como la

(1) Véase *Ideen*, págs. 19-23; *Log. Unt.*, I vol., págs. 243-244. He aquí, precisamente, la respuesta que Husserl daría a las objeciones contra el logicismo antipsicologista tal como lo formula Goblot en su notable *Tratado de Lógica*, pág. 28: "Si lo verdadero, lo racional, lo ideal, lo inteligible, la idea, en una palabra, existe en sí y por sí, no es el objeto de la lógica, sino de la ciencia en general". No, replica Husserl; el reconocimiento de un número independiente de esencias ayuda mucho a determinar el sujeto propio de la lógica formal, ya que ese mismo mundo extratemporal ofrece una región especial de esencias puramente formales, que es el dominio particular de esta clase de investigaciones lógicas. Por otra parte, en tanto a la "lógica formal" se opone y se superpone la "lógica trascendental" que responde al problema de la verdad (y ella es la que interesa muy especialmente a Husserl en sus últimas obras), el objeto de esta lógica trascendental es una esencia material completamente particular: "da *conciencia intencional pura*", y su plano supremo el "yo puro", en su función constitutiva (véase *Form. u. Transzend. Logik*, págs. 133 y sigts.).

unidad o la relación (1). Y, en general, las cualidades irreductibles de la conciencia, de la sociedad, del hombre, de la naturaleza, de la ciencia de una nación particular, etc., ofrecen todas ejemplos de esencias eidéticas materiales.

Sin embargo, las esencias materiales, lo mismo que las esencias formales, tienen un carácter universal, o general. Plantéase, pues, la cuestión de saber en qué se distingue la universalidad de las esencias materiales de la universalidad de las esencias formales. A esto responde Husserl: en que en las esencias formales no sólo el contenido, sino también el alcance, la validez, el dominio de la aplicación son universales, mientras que en las esencias materiales sólo el contenido es universal, mientras que el alcance está limitado a regiones especiales; el campo de aplicación es aquí, por así decirlo, individual y no universal (2). Por ejemplo, la esencia formal "unidad" se aplica a todos los contenidos y a todas las esencias, mientras que la esencia material de rojo se aplica sólo a todos los contenidos que tienen un tinte rojo.

Es necesario anotar otro punto importante en lo que concierne al carácter universal de las esencias puras, ya sean formales o materiales. Su universalidad respecto a los elementos individuales que las integran no tiene nunca, según Husserl, el carácter de subordi-

(1) Para ir hasta el final de la oposición entre las esencias puras y las formas apriorísticas de Kant, hay que subrayar que, aun tomando en consideración las esencias formales solas y prescindiendo de la productividad de las categorías, absolutamente negada por Husserl, se podrá observar una diferencia entre las categorías kantianas y las esencias. Para Kant, observa Husserl, las categorías se identifican con las significaciones, ya que no tiene en cuenta la diferencia descrita por la fenomenología entre significación nominal, efectuación intuitiva y adecuación entre ellas. Sin embargo, hay una gran diferencia entre categoría como significación y categoría como esencia. Las esencias formales son, lo mismo que todas las demás esencias puras, correlatos de los actos de adecuación completa. Son datos inmediatos, de la *Wesenschau* que se realiza sobre esta base. Son, pues, completamente distintas de las significaciones (*Ideen*, pág. 23).

(2) *Ideen*, págs. 19 y sigts.

nación de una especie a una clase, a un género (1). La relación de una individualidad empírica con la universalidad de las esencias, en las cuales se basa, se manifiesta siempre como participación en un todo de un elemento integrante consistente por sí mismo; por ejemplo, de un objeto que tenga el color rojo en la esencia de rojo en tanto totalidad concreta de rojez. Las esencias, en su relación con los hechos empíricos, no tienen, pues jamás el carácter de tipos genéricos o de leyes; en una palabra, no son generalidades abstractas, sino totalidades concretas, a las cuales no están subordinadas las individualidades, sino solamente coordinadas como partes integrantes. Y si ciertas esencias materiales pueden ser clasificadas como especies (por ejemplo, las esencias de los diversos matices de lo rojo con relación a la esencia de rojo), es solamente en sus relaciones entre sí y jamás en sus relaciones con los hechos empíricos que se basan en ellas. No hay, pues, subordinación de las individualidades reales a la universalidad de las esencias; las esencias, lo mismo que las individualidades reales, son elementos *concretos* y no abstractos, y su relación es siempre relación de participación.

Husserl, apoyándose en este concepto, desarrolla en sus "Estudios lógicos" (2) una nueva teoría de la abstracción, que cambia, por decirlo así, todo el problema. Husserl rechaza tan enérgicamente la teoría nominalista como el realismo de los universales, a los cuales acusa de caer, por diferentes caminos, en la "hipóstasis de lo abstracto": los realistas, hipostasiando lo abstracto como elemento extra-temporal, y los nominalistas como fenómeno empírico de la vida psíquica (3). Para llegar a lo abstracto se necesita no remontar, sino descender, destacando de las esencias elementos que les pertenecen, pero que no pueden subsistir por sí mismos: lo universal es precisamente en sí concreto y no abstracto, y da lugar a lo abs-

(1) *Ideen*, págs. 27 y sigts.
(2) *L. U.*, II vol., 1ª parte, págs. 106 y sigts.
(3) *Op. cit.*, págs. 121 y siguientes, 166 y siguientes.

tracto solamente cuando se separa de su totalidad una parte integrante que no es consistente por sí misma. *Lo abstracto designa precisamente ni más ni menos que una parte no consistente por sí misma de un universal concreto.* Toda la diferencia entre un abstracto y un concreto se reduce, pues, según Husserl, a la diferencia de consistencia y de no-consistencia por sí mismo (*selsbtändige y unselbständige Inhalte*) de los elementos integrantes de un todo y se relaciona así con el problema de la relación entre el "todo" y sus partes (1). El "todo" designa, en el sentido preciso de la palabra, un conjunto de contenidos que están unidos por sus lazos con un elemento común que los fundamenta (*fundiert*) todos (2). Fundamentar —*fundieren*— quiere decir: ser premisa necesaria y esencial, sin la cual la parte fundamentada pierde su carácter propio (3). La unidad de la totalidad se constituye siempre por la acción del fundamento. Todas las partes de un todo que están en relación con el fundamento, que son fundadas o que fundan, son partes consistentes por sí mismas; en cambio, las partes de un todo que no participan de esta acción del fundamento son "elementos no consistentes" o "momentos"; y ellos son precisamente los que se presentan como abstracciones de la totalidad y dan lugar a la noción de lo abstracto (4). Por ejemplo, la significación de rojo, no efectuada, y el género rojo destacado de la esencia rojez, no participan en el fundamento de la totalidad: rojez; así, son puras abstracciones: en cambio, cada objeto real que tiene un tinte rojo participa en el fundamento de la totalidad "rojez" y es así un concreto.

Una parte del todo consistente por sí misma es tan concreta como el mismo todo. En cambio, no sólo una parte no consistente por sí misma de un todo es una abstracción, sino que cada elemento que le está

(1) *L. U.*, II vol., 1ª parte, págs. 219 y siguientes.
(2) *Ib.*, págs. 275 ,281.
(3) *Ib.*, págs. 261 y siguientes.
(4) *L. U.*, págs. 266, 275 y siguientes.

subordinado permanece completamente abstracto. En suma, lo abstracto, el género, es para Husserl siempre inferior, siempre secundario, siempre dependiente y sometido a una totalidad absolutamente concreta, y no puede jamás erigirse en elemento independiente. Esto es lo que se ha de tener presente para medir toda la distancia que separa a Husserl no sólo de la lógica aristotélica, sino también del idealismo abstracto de Kant, y para darse cuenta de toda la fuerza con que la filosofía husserliana tiende a lo concreto.

5.—*La conciencia "intencional". Los planos "potencial", "actual" y "atencional" de la conciencia.*

Entre las esencias, declara Husserl, no hay ninguna que sea dada a la *Wesenschau* de una manera tan directa como la de la *conciencia* (1). Recordemos que no se trata aquí de modo alguno de una conciencia psicológica, pues los fenómenos psíquicos han sido suspendidos por el procedimiento de la reducción fenomenológica: la conciencia, lo mismo que la reflexión intuitiva que sobre ella se dirige son elementos puros que podrían, en principio, como lo hace observar Husserl, tener lugar, de no existir sujetos con una organización psíquica.

Esta esencia extra-temporal de la conciencia que se ofrece a la *Wesenschau* es llamada por Husserl "conciencia pura" o "conciencia trascendental". Es reconocida como "el residuo fenomenológico", como lo que no puede en ningún caso ser suspendido, como lo que queda y se encuentra más directamente tras la reducción fenomenológica (2). Todas las demás esencias se ofrecen a la conciencia pura, mientras que la conciencia pura se ofrece como esencia a sí misma, se

(1) *Ideen*, págs. 67 y siguientes, 82 y siguientes, 89 y siguientes.

(2) *Ib.*, págs. 57-59, 94 y siguientes.

considera ella misma. Husserl insiste mucho en esta primordialidad de la intuición de la conciencia sobre la *Wesenschau* de toda otra esencia, y hasta llega a la conclusión de que esta conciencia es el único "ser absoluto indubitable" (1), concepción que profundiza seguidamente en sus últimas obras, consagradas a la "fenomenología trascendental". Sin embargo, no hay que equivocarse respecto al verdadero sentido de estas afirmaciones un poco inesperadas. En modo alguno deben ser sospechosas de tender a un nuevo subjetivismo. Sería desconocer completamente el pensamiento del filósofo, cosa de la que él se defiende expresamente (2).

Recordemos que, para Husserl, la conciencia es un haz de luz que se proyecta sobre contenidos heterogéneos a ella misma y que, sin esta tendencia hacia lo que ella no es, la conciencia, según Husserl, sería aniquilada. La conciencia, al percibirse a sí misma en la reflexión intuitiva, no puede, pues, dejar de concebir al mismo tiempo esencias heterogéneas a ella. Si es así, el procedimiento de la reducción fenomenológica (primera reducción) se realiza a cada etapa de una manera doble y paralela: purifica al mismo tiempo la conciencia y sus correlatos intencionales, completamente heterogéneos y objetivos. Y si la "purificación reductiva" de la conciencia conduce a la visión de la conciencia pura", la purificación paralela de esos correlatos intencionales conduce directamente a la intuición de todas las otras esencias. Por lo tanto, no puede decirse de modo alguno que en el "proceso de la ideación", del acceso a las ideas, la conciencia pura preceda o tenga primacía sobre todas las demás esencias: las esencias son estrictamente correlativas entre sí, y toda la diferencia, en la manera de ofrecerse, se reduce a que la conciencia pura se da a sí misma, mientras que las demás esencias son dadas a esta conciencia.

(1) *L. U.*, págs. 91-93.
(2) *Ideen*, págs. 106-107.

La tesis sobre el primado de la conciencia pura y sobre su carácter de "ser absoluto indubitable" tiene, pues, en Husserl un sentido muy distinto. Se trata aquí de un problema ontológico y no epistemológico. La conciencia pura tiene, según Husserl, un primado ontológico sobre todas las demás esencias, no porque ellas sean sus datos inmanentes, lo que está refutado definitivamente por la teoría intencional, sino por el lugar objetivo que esta conciencia ocupa en el mundo de las esencias. La conciencia pura encarna la unión inseparable de la esencia de la existencia: es una esencia pura y al mismo tiempo una existencia real, y ese carácter de existencia real es inherente a la esencia misma de la conciencia, es decir, ella es un "ser absoluto indubitable". La "segunda reducción fenomenológica" nos deja, pues, en plena metafísica, y nos vemos situados ante problemas que recuerdan la famosa prueba ontológica de la existencia de Dios. Esta tesis metafísica de Husserl sobre el primado ontológico de la conciencia está lejos de ser compartida por la mayoría de sus discípulos, aun los más fieles (1). Por lo demás, puede ser destacada completamente de sus descripciones fenomenológicas de la conciencia. Sólo en la última obra de Husserl, *La lógica formal y la lógica trascendental,* el primado ontológico de la conciencia pura empieza a desempeñar un papel más importante. Por lo tanto, podemos exponer aquí el análisis fenomenológico de la "conciencia intencional", sin tomar todavía en consideración la apreciación ontológica, más bien discutible, del ser de esta conciencia pura.

"Es la intencionalidad —declara Husserl— lo que caracteriza la conciencia en el sentido más preciso del término" (2). Y entiende por "intencionalidad" —término, que no lo olvidemos, no tiene nada de común, salvo la forma, con intención, objetivo, etc.—

(1) Véase a este propósito JUAN HERING: *Fenomenología y filosofía religiosa,* 1926, págs. 83-86. Allí se encontrará una bibliografía muy completa de la literatura fenomenológica.

(2) *Ideen,* pág. 168.

la tendencia necesaria de la conciencia hacia un contenido heterogéneo a sí misma, lo cual nos ha dado el derecho de comparar la conciencia con un haz de rayos luminosos que se proyectara sobre un objeto.

Husserl, en sus *Estudios lógicos*, identificaba el plano "intencional" o "consciente" de lo vivido (1) con los "actos intencionales" y empleaba en general el término *acto*, que designa en él lo *actual*, como sinónimo de conciencia (2). Husserl suponía en su primera obra que toda conciencia es necesariamente actual, es decir, implica una presencia directa de los contenidos ante ella, lo cual daba por resultado que la noción de conciencia conservaba cierto carácter subjetivo, ya que se la concebía como si se dirigiera solamente a contenidos efectivamente dados.

Husserl, en sus *Ideas sobre la fenomenología pura*, ha renunciado a este punto de vista inicial y ha introducido una importantísima distinción entre la "intencionalidad" *actual* y la "intencionalidad" *potencial*. Para ser intencional la conciencia no debe, según la nueva enseñanza, ser necesariamente un acto; la dirección de la conciencia hacia un contenido heterogéneo puede no ser más que potencial. En este caso, el contenido intencional no está *dado* a la conciencia,

(1) El flujo puro de lo vivido es, según Husserl, más amplio que la consciencia y distingue dos planos en ese flujo: el plano hilético (las sensaciones, los sentimientos sensuales y las afecciones), desprovisto en sí de todo "carácter intencional", y el plano noético (los actos de significación, de efectuación, de adecuación, de intuición y también de percepción, de juicio, etc.), que corresponde a todo lo que apunta a un sentido y a la que los datos de las sensaciones se ofrecen como cualidades originales, como "contenidos intencionales". A este plano noético hay que referir la conciencia, o, mejor dicho, ella es la conciencia. (*Ideen*, págs. 171-175, 165 y siguientes).

(2) Observemos, para evitar un posible equívoco, que la expresión *acto* no debe designar en Husserl, como subraya muchas veces, nada de análogo a la *actividad* (comp. *L. U.*, II vol., 1ª parte, págs. 453, 378). La intuición completamente pasiva de un dato inmediato es, para Husserl, tan *acto* como el juicio o la volición. El término "acto" se relaciona en Husserl, no al de actividad o acción, sino al de lo "actual" en su oposición con lo "potencial".

no se le ofrece directamente y, sin embargo, está presente (*vorhanden*) y de una manera del todo independiente del acto que se dirigiera hacia él. Por ejemplo, en el acto de percepción de un objeto empírico cualquiera, la conciencia se dirige de una manera actual hacia ese objeto, y de una manera potencial hacia la esencia extra-temporal del mismo objeto; cuando miro la mesa que está delante de mí, la mesa está actualmente presente a la conciencia, y las esencias que le son inherentes, por ejemplo, las esencias formales —unidad, objeto, etc.— y las esencias materiales de oscuro, madera, etc., se ofrecen de una manera potencial. La *Wesenschau*, la intuición esencial, las actualiza, en tanto que dadas a la conciencia, y, a su vez, la mesa real puesta en suspenso e introducida en los paréntesis fenomenológicos, se relega, con relación a la conciencia, al rango de un contenido intencional de carácter solamente *potencial*. Así es que, sin remontar a la *Wesenschau*, siempre tenemos que ver con las esencias, aun si no queremos reconocerlas; de una manera general, resulta que todo contenido intencional heterogéneo está allí para la conciencia, sin necesidad de que le sea dado en acto.

Esta distinción capital entre intencionalidad actual e intencionalidad potencial de la conciencia que amplía de una manera muy considerable su noción habitual y la libera de todo carácter subjetivo, da a Husserl la posibilidad de desarrollar, de una manera especialmente fecunda, su concepción intencionalista de la conciencia.

Como se recordará, la intencionalidad consiste en que la conciencia apunta a los contenidos en cuanto heterogéneos y opuestos a ella. Una percepción o una intuición, por ejemplo, que no fueran percepción o intuición de un contenido que se ofrece como independiente de ellas, no sería una percepción o una intuición. El árbol percibido dejaría, por ejemplo, de ser percibido; la esencia percibida en la intuición dejaría de serlo si no se opusieran a la percepción o intuición como árbol o esencia, como contenidos intencionales hetero-

géneos a la intencionalidad misma. Para llegar a comprender el verdadero carácter de la conciencia no sólo hay que renunciar, a todas las analogías causales, en las que se debaten los psicologistas que hablan de la excitación (*afficieren*) de la conciencia por las cosas y de la casualidad recíproca entre éstas y aquélla: también es preciso librarse definitivamente de toda analogía *espacial*, en la que caen involuntariamente la mayoría de los idealistas, situando el contenido intencional *en* la conciencia, en el *interior* de la conciencia, etc. La conciencia no es continente; no es ni un *círculo* ni una *caja* y no puede tener ni *interior* ni *exterior*. El contenido intencional no está ni dentro ni fuera de la conciencia. No puede, sin perder todo sentido, ser concebido ni como inmanente ni como trascendente a la conciencia. El idealismo y el realismo son concepciones igualmente falsas, que deforman completamente la naturaleza de la conciencia. Todo contenido intencional se ofrece a la conciencia precisamente como heterogéneo a ella, y no hay contenidos que no se le ofrezcan, de manera actual o potencial y que le sean inaccesibles. La conciencia es comparable a la luz que se difunde infinitamente e ilumina todo cuanto encuentra. Es un haz de rayos luminosos que se proyectan sobre el mundo ensanchándose hacia lo infinito, y es tan imposible concebir la conciencia fuera de esta proyección sobre lo que no es ella, como negar que todo contenido puede ser iluminado por esta luz.

Este método de trascender la oposición entre la inmanencia y la trascendencia resulta especialmente eficaz una vez admitida la distinción entre intencionalidad actual e intencionalidad potencial. La dirección de la conciencia sobre lo que no es ella, en tanto se la limita al ámbito de lo que se ofrece, de lo que es directamente dado a la conciencia, deja planteada la cuestión de saber si el contenido intencional, aunque heterogéneo a la conciencia, no es un resultado de su elección restrictiva. Y ello tanto más cuanto que la heterogeneidad del contenido intencional respecto de la conciencia no tiene, según Husserl, ninguna rela-

ción con su existencia real, su carácter verdadero. El centauro y el árbol imaginados son tan heterogéneos a la conciencia como un árbol percibido realmente. . . , etc., ya que la primera reducción fenomenológica deja precisamente en suspenso toda diferencia entre lo verdadero y lo no verdadero, lo existente y lo no existente. Así es que no hay garantía de que el contenido intencional no dependa de la conciencia.

Todas estas dudas desaparecen en cuanto se reconoce que un contenido no debe darse necesariamente a la conciencia y que, al contrario; todo contenido está ahí en todo tiempo de una manera potencial, sin que necesariamente sea dado la conciencia se dirige, pues, hacia un contenido completamente independiente de todo acto. Entonces la heterogeneidad del contenido intencional en relación con la conciencia, resulta verdaderamente eficaz, y lo que se designa de una manera impropia como *trascendencia* o *inmanencia* con respecto a la conciencia, aparece sólo como dos modos distintos según los cuales un contenido se ofrece a la conciencia: en tanto contenido actual o potencial, en tanto dado o en tanto solamente presente (*vorhanden*). La sustitución de un modo de la conciencia por otro, la transformación de la intencionalidad potencial en intencional actual, y viceversa, no cambia nada el contenido intencional en cuestión. El contenido intencional, al ser actualmente dado a la conciencia, no resulta por ello más dependiente que antes. Lo que únicamente cambia es la intensidad de la luz, no el carácter del contenido iluminado.

Sin embargo, otra cosa ocurre en un tercer modo de conciencia que Husserl llama "atencional", y que opone tanto al modo potencial como al modo actual. Aun cuando un contenido intencional sea actualmente ofrecido a la conciencia, esto no quiere decir que sea observado, percibido, visto por ella (1). La dirección actual de la conciencia hacia un contenido intencional

(1) *L. U.*, II vol., 1ª parte, págs. 378-379, 409-410, 160-175; *Ideen*, págs. 189-192, 66-67.

no es idéntica al conocimiento de este contenido, a su posición como *objeto del conocimiento*. Un contenido intencional, para ser percibido, debe ser escogido entre los contenidos actualmente dados a la conciencia; debe ser determinado por el acto de la atención, que es el grado superior de la intencionalidad. Hay casos en que este carácter especial del acto de la atención, en su diferencia con la intencionalidad actual simple, resulta particularmente evidente. Cuando, por ejemplo, el acto intencional no es cognoscitivo sino estimativo de valores hacia los cuales tiende como el amor hacia lo que es amado, la esperanza hacia lo que es esperado, etc., los valores "lo amado", "lo esperado", son actualmente dados a la conciencia, pero no son objetos del conocimiento. Sólo resultan objetos del conocimiento cuando fijamos en ellos nuestra *atención*. Entonces hay dos actos intencionales que se distinguen claramente: la dirección de la conciencia hacia el valor "lo amado", "lo esperado", etc., como contenidos actuales de una intencionalidad no cognoscitiva y el acto de la atención que los fija como objetos. Hay otros casos en que, por el contrario, la intencionalidad actual de la conciencia y el acto de la atención se confunden necesariamente: es el caso de la percepción de los objetos reales de las cosas empíricas, ya verdaderas, ya imaginarias; se presentan directamente como objetos del conocimiento, fijados por la atención, que se identifica aquí con la intencionalidad actual (1). Husserl no anota en su exposición más que estos dos casos extremos; pero de todo cuanto dice puede deducirse indubitablemente que en todos los demás casos habrá que estar siempre dispuesto a distinguir entre la presencia actual ante la conciencia de un contenido intencional y su conocimiento apoyado en el acto de atención. Por ejemplo, la intuición pura de las esencias es indiscutiblemente un modo actual de la intencionalidad; pero no es aún el conocimiento de las esencias que solamente resultan objetos —objetos ideales —por el

(1) *Ideen*, págs. 66-67.

acto de la atención reflexiva del segundo grado que las fija y determina y añade a la intuición originaria nuevos elementos. En suma, precisamente por el acto de la atención se realiza la constitución del objeto del conocimiento (1), es decir, la envoltura de un contenido —aunque se trate de una esencia— en la forma categorial. Esta observación nos dará la pauta para obtener la conciliación entre la epistemología fenomenológica y la teoría copernicana de Kant, que se acentúa en la segunda obra de Husserl y que está subrayada de una manera especialmente enérgica en sus últimos escritos.

Pero lo que nos interesa primero es otro aspecto del mismo problema: precisar el carácter particular del modo atencional de la conciencia en confrontación con sus otros dos modos: la intencionalidad actual y la intencionalidad potencial. No puede caber duda alguna de que entre esos tres modos de la conciencia, el acto de la atención representa el plano más apretado, más denso, y, como observa el mismo Husserl, el más próximo también a la idea del sujeto (2). Cabría preguntarse si es posible negar, a propósito del acto de la atención, toda relación de este acto con la actividad, como lo ha hecho Husserl a propósito de la intencionalidad actual. ¿Verdaderamente, la atención no es una acción, una actividad, no una actividad productora desde luego, sino por decirlo así, una actividad electiva, actividad que realiza el acto de elección? Lo reconoce el mismo Husserl cuando caracteriza la atención como un acto que prefiere un contenido a otro, como un acto en que la conciencia toma posiciones (*Stellungsnahme*). Y el contenido intencional al que se dirige la atención es considerado por Husserl como *modificado*, en el sentido de que se constituye en una envoltura categorial. Pero este cambio ¿puede ser otra cosa que el correlato de una actividad?

(1) *L. U.*, II vol., 1ª parte, págs. 165-166; *Ideen*, página 192.
(2) *Ideen*, pág. 192.

Si el acto de la atención es una actividad, no puede negarse, en modo alguno, que supone esa unidad activa, ese "yo puro" que Husserl procuraba en sus "Estudios lógicos" excluir de los dominios de la conciencia (1) a fin de evitar toda complicación, en su esquema innovador. En su segunda obra *Ideas sobre la fenomenología pura* se ve, sin embargo, obligado a observar, de la manera más rigurosa, que el "yo puro" como punto ideal con el que se relacionan los actos intencionales, no puede ser separado de la conciencia (2). Husserl define precisamente el acto de la atención como un *Ichstrahl*, como un rayo que no puede ser separado del "yo puro" del que se desprende directamente y con el que conserva en todo tiempo la más estrecha relación (3). Así, el paso mismo de la intencionalidad potencial a la intencionalidad actual, no puede concebirse sin la suposición de un centro activo que lo realice y que es precisamente el "yo puro".

No hay que creer, sin embargo, que la anexión a la conciencia —comprendida de un modo puramente objetivo como un haz de rayos luminosos— de un centro activo, encarnado en el "yo puro", comprometa todos los resultados innovadores de la teoría inteneional de la conciencia. No es así. Comparemos, por ejemplo, el "yo puro" de Husserl con la unidad trascendental de la apercepción que caracteriza la conciencia pura en Kant. Para Kant, esta unidad trascendental de la apercepción es la base de la unidad sistemática del mundo, especialmente del sistema de las categorías que son productos de dicha unidad, y por ello el más grande de los discípulos de Kant —Fichte— asumió en su primera *Teoría de la ciencia* la tarea de deducir del "yo puro", que ocupa para él el lugar de la unidad trascendental de la apercepción de Kant, todas las categorías. En cambio, para Husserl ese "yo puro", que, por lo demás, co-

(1) *L. U.*, II vol., 1ª parte, págs. 359-363.
(2) *Ideen*, págs. 159-161.
(3) *Ib.*, pág. 192.

rresponde solamente a un plano de la conciencia y no a toda la conciencia, no produce ningún sistema y no tiene, en general, ninguna fuerza creadora. Es simbólico que toda su actividad se manifieste en la *atención* a lo que se da, a lo que está *ahí*, en una plena independencia de todo acto y *a fortiori* de toda acción. El acto atencional que se desprende del "yo puro" prepara únicamente el camino a la intuición absolutamente pasiva. Y más aún: no solamente el "yo puro" no produce y no transforma nada, sino que no tiene ningún poder sobre la conciencia misma: no regulariza su dimensión y no transforma materialmente su contenido. En otros términos: el "yo puro" no cierra la conciencia y tampoco es por la actividad de ese yo como ella podrá entreabrirse. *La conciencia permanece siempre completamente abierta* y la actividad del "yo puro" se limita a cambiar los modos de la conciencia, la intensidad de la luz y el carácter de la iluminación, para atenernos a la imagen a que hemos recurrido.

Si la introducción de la idea del "yo puro", como de un centro activo de la conciencia, no destruye el carácter intencional de ésta, ese nuevo elemento aporta importantes aclaraciones al problema del objeto del conocimiento. La síntesis categorial que constituye el objeto del conocimiento, se considera como correlato del acto de la atención pura. Un contenido resulta "objeto" sólo por el acto de la atención que le envuelve en categorías. Y como este acto atencional no produce y no transforma nada, sino que sólo fija y escoge lo que se le da en su cualidad original, la síntesis categorial que le corresponde no modifica nada en los elementos irreductibles que constituyen el objeto. Los une, sin tocar, no obstante, en nada su cualidad. Por ello Husserl, sin renunciar en absoluto a su posición fenomenológica, habla ahora claramente de la "constitución trascendental del objeto", objeto ideal tanto como objeto real (1).

(1) *Ideen*, págs. 316-319, 309 y siguientes.

Así, caracteriza todo el objeto del conocimiento como una incógnita, ya que no puede nunca ser completamente adecuado a las categorías formales que lo constituyen (1) y puesto que se manifiesta en una serie infinita de aproximaciones que no puede cerrarse, (2). Así, además, Husserl proclama absurda la idea de una realidad absoluta del objeto, que compara a la de un círculo redondo (3).

Y al mismo tiempo, el principio intuicionista persiste plenamente, todas las esencias originales e irreductibles se ofrecen inmediatamente a la *Wesenschau* como elementos absolutamente independientes de todo sujeto y de toda conciencia. Sólo que al resultar, por la intervención de la atención reflexiva del segundo grado, objetos del conocimiento, las esencias se presentan también como incógnitas y entran en el proceso infinito de aproximación.

Asistimos, pues, siguiendo las ideas de Husserl, a un esfuerzo de armonización entre el absolutismo platónico de las ideas y el copernicanismo kantiano, en cuanto a los objetos del conocimiento en general, (4) entre el intuicionismo y el trascendentalismo, el idealismo y el realismo, comprendidos en el sentido más amplio de la palabra. Husserl procura elevarse sobre todas estas oposiciones, apoyándose en su profunda teoría de los tres modos de la conciencia intencional: intencionalidad potencial, intencionalidad actual e intencionalidad atentativa, derivación de la actividad del "yo puro" (5).

(1) Véase *Ib.*, págs. 270-273, 296-298.
(2) *Ib.*, págs. 297-298, 310-313.
(3) *Ib.*, pág. 106.
(4) Como observa HUSSERL de manera muy característica en su última obra *Formale und Transzendentale Logik*, 1929, página 229, lo que faltaba a Kant para llevar a buen término su idea tan justa de la filosofía trascendental, es cierto "antiplatonismo" que se trata de vencer.
(5) Todos los ensayos recientes de síntesis entre el intuitivismo y el trascendentalismo, entre el realismo y el idealismo, característico de la atmósfera filosófica de la Alemania actual, y especialmente los notables sistemas de Emil Lask y de Nikolaï

6. — *La idea de la "fenomenología trascendental" y la última fase de desarrollo del pensamiento husserliano.*

El interés por el problema de la constitución trascendental del objeto domina completamente en las investigaciones de Husserl posteriores a la publicación de las *Ideas*. Esto se manifiesta claramente en su reciente obra *Lógica formal y lógica trascendental*, 1929, así como en las dos conferencias que dió en la Sociedad Francesa de Filosofía el mismo año y que va a publicar con el título de *Introducción a la fenomenología trascendental*.

Husserl, para subrayar mejor la nueva orientación de su pensamiento, introduce un importante cambio de terminología que conviene tener muy en cuenta, pues pudiera despistar fácilmente. Según las nuevas enseñanzas de Husserl, la fenomenología no se identifica con la descripción de todas las esencias que se ofrecen a la *Wesenschau*. La fenomenología se limita a la descripción de la conciencia pura, de sus actos intencionales, del yo puro y de las funciones de la constitución trascendental del objeto del cual dependen. La descripción de todas las demás esencias no pertenece a la fenomenología, sino a la ontología; ontología formal si se trata de esencias formales, ontología material si se trata de esencias materiales. La "primera reducción fenomenológica" lleva directamente a la ontología, mientras que para llegar a la fenomenología misma hay que pasar por la "segunda reducción" que pone fin a toda "sencillez de los datos primarios" que no sean la misma conciencia intencional. Así, la fenomenología no es más que *una*

Hartmann, se basan directamente en estas sugestiones de Husserl, que, por lo demás, dentro del mismo movimiento fenomenológico han encontrado poca resonancia, porque los discípulos directos de Husserl se muestran mucho más intransigentes que su maestro.

parte limitada de esa ciencia "eidética" que era considerada antes como el común fundamento de la filosofía, de las matemáticas y de ciertas ciencias empíricas. Lo que Husserl dice ahora de la "fenomenología", en la nueva acepción del término, no es, pues, aplicable a los otros dominios de las descripciones eidéticas; así, la nueva definición de la fenomenología como una "egología trascendental" no predetermina el carácter idealista de la nueva concepción husserliana, ya que esta fenomenología no es más que un sector de un dominio incomparablemente más vasto que, únicamente en su conjunto, puede servir de fundamento a la filosofía (1).

Si Husserl, no obstante ello, llega a la conclusión de que la fenomenología (que ahora prefiere llamar "fenomenología trascendental", para mejor subrayar su carácter limitado) puede servir en cierto sentido de "filosofía primera", "ciencia universal absolutamente suprema", (2) este hecho se debe a dos clases de consideraciones de orden muy diferente. Por una parte, la aplicación consecuente de la idea de la constitución trascendental del objeto del conocimiento a los objetos del conocimiento reflexivo, representada por la "fenomenología trascendental" misma, es decir, a la conciencia pura y a sus actos en tanto objetos, lleva a Husserl al importante problema de la *Lógica de la filosofía*. Este problema ha sido planteado y estudiado a fondo ya antes de Husserl, pero bajo cierta influencia de su teoría de los "objetos ideales", por un pensador independiente que procede del criticismo: Emil Lask, de quien hablamos en nuestro tercer ensayo (3). Husserl, al considerar como centro de la fe-

(1) Véase E. HUSSERL: *Formale und Transzendentale Logik*, 1929, págs. 135 y siguientes, 205 y siguientes, 241 y siguientes.

(2) HUSSERL: *Formale und Transzendentale Logik*, páginas 14 y 239: "absolute und letzte Universalwissenschaft". Véase "Introducción a la fenomenología trascendental", sumario de las lecciones del profesor E. HUSSERL: págs. 7-8.

(3) Véase *infra*.

nomenología trascendental el problema de la *Lógica de la filosofía*, se inclina naturalmente a ver en él el fundamento universal de toda filosofía. Pero a esta consideración se agrega en Husserl otra muy distinta. Y es esta segunda consideración lo que explica por qué Husserl concibe el problema de la *Lógica de la filosofía* precisamente como si fuera el problema de la constitución trascendental de la "conciencia pura", en tanto objeto del conocimiento, es decir, explica por qué la *Lógica de la filosofía* se identifica con la fenomenología de la conciencia. Se trata de la convicción metafísica de Husserl, que ya hemos señalado antes y que en su última obra está subrayada de una manera todavía más clara, a saber: que "el único ser absolutamente indiscutible es el de la "conciencia pura" (1). Este primado ontológico de la conciencia pura — esencia a la que su existencia real pertenece como una inherencia— viene a unirse en las últimas obras de Husserl al desarrollo consecuente de la tesis trascendentalista para llevar a la identificación de la *Lógica de la filosofía* con la fenomenología de la conciencia y del yo puro, concibiendo la "egología" como Filosofía primera. Nos inclinamos a considerar esta identificación (2) como una desviación del pensamiento de Husserl más bien que como un progreso; en todo caso, no deja de dar al nuevo aspecto de la filosofía de Husserl un inevitable rasgo idealista. No se trata ahora de anticipar a cuenta de nuestra crítica, sino de precisar un poco más esta concepción de Husserl, que nos parece ser el centro de su nueva obra.

La "fenomenología trascendental está llamada a poner fin a toda ingenuidad en la concepción del objeto", hasta a la "ingenuidad fenomenológica" en cuanto

(1) Véase *Formale und Transzendentale Logik*, págs. 241, 208, 238, y *Dassim*: "Alles Seiende ist... letzlich relativ und ist mit allem in irgerdeinem gewöhnlichen Sinne Relativen relativ auf die transzendentale Subjectivität. Sie ist aber allein an und für sich".

(2) Tiene analogías en las concepciones de Fichte hasta 1802.

a los datos de la intuición (1). Todos los objetos del conocimiento están constituídos de una manera trascendental por actos intencionales sintéticos, que proceden del yo puro y que introducen los datos primarios en formas categoriales (2). La verdad es absolutamente diferente de la "coherencia lógica" que no es sino ausencia de contradicciones; en esta última se apoya la "lógica formal". La verdad depende de la síntesis categorial y como tal, no se manifiesta más que en un proceso infinito (3). Así, la "fenomenología trascendental", al describir las funciones sintéticas del yo puro, es al mismo tiempo la "lógica trascendental" o la "lógica de la verdad". Y su problema es precisamente la constitución trascendental del "yo" y en general del "conocimiento puro", en tanto que se han transformado en objetos del conocimiento. El yo puro es aquí, en la reflexión fenomenológica y trascendental, al mismo tiempo un dato intuitivo y un centro de síntesis trascendental que le constituye en objeto del conocimiento; es decir, sujeto y objeto a la vez.

La *Lógica de la filosofía*, en tanto análisis de la reflexión sobre la reflexión, que fija el yo puro como objeto del conocimiento, es el término de la "fenomenología trascendental", cuya parte suprema es la "fenomenología de la razón" (4). "La crítica primordial del conocimiento, aquella donde encuentra su raíz toda otra crítica del saber, es la autocrítica trascendental de la conciencia por sí misma" (5). "La lógica de la misma filosofía fenomenológica y trascendental se presenta como lógica superior y universal, como la lógica de la ciencia absoluta" (6). Y realiza "el ideal del conocimiento de sí mismo, que no es

(1) *Form. und Transz. Log.*, págs. 2, 12, 199, 233: "Sie muss die phänomenologische Naivetät überwinden".
(2) *Ib.*, págs. 242, 217 y siguientes, 144, 148, 129, 205.
(3) *Ib.*, págs. 40, 49, 92, 245 y siguientes.
(4) *Ib.*, págs. 255-256, 235 y siguientes.
(5) *Form. und Transz. Log.*, pág. 255.
(6) *Ib.*, pág. 256.

sólo la última fuente de todo verdadero saber, sino que le contiene por entero" (1).

7.—*Observaciones críticas sobre la filosofía de Husserl.*

Hemos llegado al fin de la exposición —muy sucinta y apenas aproximada— de aquellas ideas que nos parecieron más esenciales, ideas que hemos procurado destacar de la obra muy complicada y matizada de Husserl. Ya es hora de lanzar sobre ellas una mirada crítica y de indicar las dificultades que nos parecen inherentes a su desarrollo.

I.—Husserl ha empezado por "suspender" toda diferencia entre un objeto verdadero y un objeto imaginario, y la cuestión que cabe plantearse primero respecto a los resultados de sus descripciones fenomenológicas es la de saber si ha conseguido encontrar el criterio de lo verdadero y rehabilitar la objetividad del conocimiento.

Al formular así el problema, descubrimos seguidamente que no se plantea de igual modo para los objetos reales y los objetos ideales y, en general, para los datos de la intuición pura y para los de la intuición sensible. Una vez comprobada la adecuación entre la significación nominal y la efectuación intuitiva de una figura geométrica, por ejemplo, y, *a fortiori*, de una esencia pura, ¿qué duda puede haber de que se trata de un *objeto verdadero* y en qué podría, por lo demás, consistir aquí la diferencia entre lo verdadero y lo imaginario? Por eso no es de extrañar que Husserl reconozca, hacia el final de las *Ideas sobre la fenomenología pura*, que la *Wesenschau* conduce a datos que no solamente se comprueban sino que son *verdade-*

(1) E. HUSSERL: *Sumario de las lecciones dadas en París*, pág. 8.

ros (*wahrhaftseiend, wirklichseiend*) (1), y proclame como criterio absoluto de lo verdadero la adecuación completa que se manifiesta en la evidencia perfecta (2). En otros términos: la primera reducción fenomenológica que conduce a la visión de las esencias ha abierto al mismo tiempo el camino para la atribución a las esencias de un ser verdadero, para su reconocimiento como elementos ontológicos. Esta tendencia ontológica se ha acentuado precisamente en la segunda obra de Husserl (3), que ha pasado de la descripción de las significaciones y de sus efectuaciones a la descripción de las esencias mismas, y junto al modo actual de la conciencia ha colocado su modo potencial.

Sin embargo, la cuestión que se refiere a la diferencia de lo verdadero y de lo imaginario todavía persiste en cuanto a los objetos reales, y Husserl no ha hecho nada para resolverla de modo algo satisfactorio. Los datos de una percepción imaginaria se basan en esencias lo mismo que los datos de una percepción real, y Husserl no busca el criterio de lo verdadero en lo que concierne a lo real y, a decir verdad, ni siquiera plantea este problema. La constitución de un objeto del conocimiento por la envoltura categorial no aporta solución alguna a esta cuestión, ya que el centauro imaginado está tan constituído por categorías formales como un caballo real. A propósito de la modalidad no se toma ninguna decisión definitiva (4), lo cual confiesa el mismo Husserl, lamentando en su última obra haberse ocupado muy

(1) *Ideen*, págs. 281, 296.

(2) *Ideen*, pág. 298: "Es bleibt also dabei, dass das Eidos Wahrhaft —sein korrelativ gleichwertig ist mit des Eidos Adäquat— gegeben und Evidentsetzbar-sein".

(3) Véase *Ideen*, pág. 23.

(4) Sin embargo, en una parte especialmente oscura de las "Ideas" (véase III, Absch., 4 Kap.: "Zur Problematik des noetischnoematischen Strukturen") pueden observarse esfuerzos para elucidar un tanto ese problema (comp. § 104: Sobre las modalidades "doxales" (δοξά, páginas 215 y siguientes), pero no llegan a ningún resultado positivo, preciso.

poco del problema modal al principio de su carrera (1).

Se ve, pues, que las descripciones de las dos primeras obras capitales de Husserl *conducen a una teoría del conocimiento de lo ideal, pero no a una teoría del conocimiento de lo real,* lo cual llama tanto más la atención cuanto que Husserl está, al menos en principio, muy lejos de atribuir al mundo de lo ideal una importancia y un valor más grande que al mundo real: busca precisamente, siguiendo las exigencias de su apriorismo positivista o "contingente" (2), las "esencias" tales como se manifiestan en el mundo real, donde están directamente presentes.

Las dificultades no se resuelven, sino más bien se agravan y se complican, con la última modificación del pensamiento husserliano. A causa de la relación de la solución trascendental del problema epistemológico con el primado ontológico de la conciencia pura, la conciencia pura y el yo puro son reconocidos como el único criterio de lo verdadero, y la objetividad de las mismas esencias, establecidas por una adecuación completa, para ser definitiva debiera ser verificada mediante su relación con el ser absoluto de la conciencia. Sin embargo, no solamente no se indica ningún modo de esta clase de verificación, sino que en general cabe dudar si cada tentativa de semejante verificación no suprimiría toda la concepción de las esencias irreductibles e infinitamente múltiples y no llevaría a una especie de filosofía emanantista y deductiva y que la fenomenología quería combatir. Y al mismo tiempo ese nuevo aspecto de la teoría del conocimiento de lo ideal, que se presenta como una teoría del conocimiento de la conciencia y del yo puro, no lleva mucho más adelante la solución del problema del conocimiento de lo real. Cierto es que en el ser absoluto del yo puro parece haberse encontrado un criterio general de lo verdadero; pero la posibilidad de

(1) Véase *Form, und Transz. Log.*, págs. 88-99, n. I.
(2) "Kontingentes Apriori", v. *ib.*, pág. 26.

la distinción sobre esta base de la realidad verdadera y de la realidad imaginaria no está precisada, y no dudamos que lo pueda estar. Y el criterio de lo verdadero en sí mismo es tan discutible como posible y no se halla tan establecido mediante un análisis fenomenológico como simplemente postulado sin suficiente argumentación.

Creo que se podría encontrar una explicación a este callejón sin salida en que se debate el pensamiento de Husserl en el hecho de que las ideas de lo Absoluto y de lo Infinito positivo no son directamente afrontadas en ninguna de sus meditaciones filosóficas. Sin embargo, cuando el dogmatismo realista y el idealismo subjetivista, bajo cualquier forma que se presente, son superados, el problema de la objetividad del conocimiento —del objeto verdadero— no puede plantearse sino *como afirmación de la relación de un relativo con lo Absoluto considerado como el término de un Infinito actual.* Para que el objeto no se aniquile en el infinito negativo, para no perseguir un fantasma, el conocimiento debe situar su objeto en un Infinito positivo, donde lo finito es determinado por lo Infinito y puesto por ello mismo en relación con lo Absoluto. El problema de lo Absoluto y de lo Infinito no ha desempeñado, pues, en vano un papel capital en los sistemas clásicos de un Platón, de un Descartes, de un Spinoza, de un Leibniz, de un Fichte, y si se busca el criterio de lo verdadero es imposible evitarlo. Y no sólo el objeto del conocimiento, sino la misma conciencia y todas las demás esencias, para que puedan ser reconocidas como seres verdaderos, deben ser situadas en relación con lo Absoluto y lo Infinito. Por lo demás, ya veremos que los fenomenologistas que toman una posición más claramente ontológica y para quienes la lógica y la epistemología se superan en una "metafísica del conocimiento" en que, según la expresión de Fichte, "la intuición se aniquila en el ser", no podrán evitar el problema de lo Absoluto. En cambio, Husserl, como lo demuestran sus últimas obras, busca un sustituto de lo Absoluto en la conciencia intencio-

nal y en el yo puro. No en vano renueva respecto a esas esencias el argumento ontológico y les atribuye la facultad de superar la oposición entre la esencia y la existencia: facultad que no puede atribuirse sin contradicción más que al Uno impredicable y opaco que supera todas las disyunciones en general y está tanto más allá de la oposición de la conciencia y de la esencia objetiva, del yo y del no yo, del sujeto y del objeto, de la luz y de la oscuridad, de lo racional y de lo irracional de la noesis y de la hilé como de la oposición de la existencia y de la esencia. El sustituto de lo Absoluto, no puede desempeñar el papel de lo Absoluto y el criterio de lo verdadero permanece inencontrable para Husserl. Pero la absolutización de un relativo es siempre un dogmatismo, y precisamente, la última fase del pensamiento husserliano se caracteriza por una tendencia al dogmatismo.

II.—Otra serie de dificultades surge para Husserl del conocimiento de un yo puro como centro activo de la conciencia, del cual se desprende el acto "atencional" y mediante el cual se efectúa, en general, el paso del modo potencial al modo actual de la conciencia. Hemos subrayado en nuestra exposición que el reconocimiento de un yo puro no destruye las innovaciones que Husserl aporta a la concepción de la conciencia. Sin embargo, mediante la idea del yo puro se introducen en la doctrina husserliana nuevos problemas, muy importantes, no previstos por él y que ha dejado sin respuesta.

a) No siendo el yo puro y el acto atencional que de él se desprende, simples actos sino actividades, acciones, Husserl las caracteriza como actividades muy restringidas, muy limitadas, como acciones mínimas, por decirlo así; no producen, no trasforman nada; sólo fijan y encuentran. Sin embargo, desde el momento en que se introduce la cualidad irreductible de la acción, de la actividad, se plantea por sí misma la cuestión de saber si no habría que considerar también, junto a un mínimum de actividad, el caso de una actividad absoluta y creadora. Y precisamente esta última ¿no debe

ser considerada como la esencia misma de la acción, como actividad pura, respecto a la cual todos los demás grados de actividad no presentarían más que disminuciones cuya procedencia sería necesario explicar? Y esta cuestión, que lleva directamente a los problemas del fichteísmo y del bergsonismo, resulta tanto más actual cuanto que basta, para convencerse de que el yo puro de la conciencia puede cambiar la intensidad de su carácter activo, con seguir la dirección presentida por el mismo Husserl y llevar hasta el fin la distinción entre la intencionalidad de la conciencia emocional y especialmente volitiva y la conciencia estrictamente cognoscitiva. El yo puro puede, por ejemplo, en la intencionalidad moral y volitiva resultar verdaderamente productor.

Si Husserl no se fija en toda la complejidad de ese problema y procura reducir la actividad del "yo puro", en todas las especies de intencionalidad sin diferencia, a un simple acto de atención, ello es precisamente una manifestación de su intelectualismo, sobre el cual todavía volveremos. Por el momento tengamos presente que Husserl, en tanto que no puede evitar encontrar en la conciencia un centro, un yo activo, se coloca forzosamente frente al problema fichteano de la relación entre el "yo teórico puro", cuya actividad es reducida al mínimum, y el "yo práctico puro", cuya actividad se manifiesta en toda su plenitud. Pero no aborda este problema por la sola razón de que su método le prohibe toda investigación sistemática y le limita a la descripción de las esencias estrictamente aisladas, lo cual puede en ciertos casos, como precisamente en el caso del yo puro, resultar directamente perjudicial a dicha descripción.

b) Aun cuando fuera posible dar una descripción adecuada de una actividad restringida sin confrontarla con una actividad plena, aun cuando pudiera percibirse el "yo puro teórico" sin aprehender al mismo tiempo su relación con el "yo puro práctico", el recurrir a la "actividad atencional" del yo puro introduce en el mundo de las esencias un elemento nuevo: el elemento

de *movimiento*. La actividad, aunque reducida al mínimum, continúa siempre siendo movimiento, como toda actividad en general, y, se opone a la estabilidad. Si la actividad atencional de un yo puro pertenece a la esencia de la conciencia, la lucha entre el movimiento y la estabilidad es introducida en el interior del mundo de las esencias. Heráclito y Parménides triunfan en el dominio mismo de lo extratemporal. Pero el movimiento lleva en sí el problema de la continuidad, de la sucesión, de la temporalidad; Husserl lo ha notado, y por eso, después de haber constatado la inherencia de un yo puro a la conciencia, habla muy brevemente en las *Ideas*, y de una manera más extensa y precisa en *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interior del tiempo*, de un "tiempo fenomenológico (*phänomenologische Zeit*), de un tiempo puro y "preempírico", opuesto al "tiempo cosmológico" u objetivo, y en el cual se mueven el "flujo puro de lo vivido y la actividad del yo" (1). Este tiempo fenomenológico, distinto del tiempo habitual, ¿no presenta una analogía llamativa con la "duración" de Bergson? Y ¿qué otro sentido podría tener introducir en el mundo de las esencias extratemporales, y más exactamente en un sector especial de ese mundo, una nueva temporalidad opuesta al tiempo cósmico, si no es el de rehabilitar en la esfera apriorística un movimiento activo y situar entre las esencias mismas una eternidad viviente (2).

(1) *Ideen*, págs. 161-164: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, págs. 369 y siguientes, 373, 430 y siguientes, 436, 460, 466, 473 y siguientes; véase *Form. und Transz. Log.*, pág. 279.

(2) Es interesante observar que el parecido con Bergson se manifiesta aquí todavía de otro modo a propósito de la teoría de la memoria. Así como Bergson distingue entre la memoria-costumbre, correspondiente al tiempo espacializado, y la memoria-recuerdo puro, correspondiente a la duración (*Materia y memoria*, edición 1914, págs. 75 y siguientes, 143 y siguientes), así Husserl opone la memoria "retencional" unida al tiempo fenomenológico y la "memoria reproductiva" relacionada con el tiempo cósmico y objetivo. (*Vorl. z. Phänomenologie des in Zeitbewussts*, págs. 395 y siguientes, 404 y siguientes).

Ello se precisa muy especialmente en la última obra de Husserl, donde precisamente la eternidad viviente de la razón es proclamada como el único criterio de lo verdadero.

Recordemos, sin embargo, que se trata, según Husserl, sólo de una actividad muy restringida, preferentemente actividad atencional y sintetizante, no creadora y que el tiempo fenomenológico, tiempo que le corresponde, se presenta sólo como una sombra de la duración creadora. Pero aquí precisamente nos encontramos frente a la cuestión que ya hemos tratado antes: ¿es posible describir una duración restringida y reducida sin relacionarla y confrontarla con la duración en la plenitud de sus manifestaciones? Por nuestra parte, pensamos que eso es tan imposible como percibir la actividad limitada sin relacionarla con la actividad en su pleno desenvolvimiento. Y esto explica por qué los párrafos dedicados por Husserl al "tiempo fenomenológico", a pesar de los preciosos análisis que contienen, no dan plena satisfacción al lector.

c) Por otra parte, la actividad de la atención y de síntesis, como toda otra actividad, supone, para ser aprehendida, una intuición de orden especial. La actividad no puede darse inmediatamente más que en un acto, que también es activo: se ofrece únicamente a una acción. La intuición de la actividad es, pues, necesariamente una intuición activa, un acto de participación en la acción pura, y no esa visión pasiva a la que Husserl reduce toda intuición. Ahora bien: semejante pasividad intuicionista no sólo contradice la idea de un yo puro, sino que pone especialmente de relieve la tendencia intelectualista de Husserl, que señala para nosotros el tercer escollo de su doctrina.

III.—El mismo Husserl insiste en este punto de que hay varias especies de intencionalidad, y que ésta no se reduce exclusivamente a actos cognoscitivos (1).

(1) *L. U.*, II vol., 1ª parte, págs. 383-395; *Form. und Transz. Log.*, págs. 120-121, 144, 217.

No obstante, ya hemos tenido ocasión de observar que el papel que Husserl atribuye al yo puro continúa siendo el mismo en todas las especies de conciencia. Y, por otra parte, las esencias que se ofrecen a la conciencia también están siempre caracterizadas del mismo modo. Todas son reconocidas como "universales concretos", que tienen, bien una validez universal, como las esencias formales, bien una validez especial, como las esencias materiales. En ambos casos, la individualidad absoluta, la singularidad, en el sentido estricto de la palabra, está excluída del mundo de las esencias y se le opone como un hecho empírico. Así, todo el mundo de las esencias recibe en Husserl, según una antigua tradición griega, cierto sello intelectualista y se presenta como lo inteligible. "Todo acto, todo correlato de un acto —observa Husserl— tiene en sí un rasgo lógico (*ein Logisches*), bien explícito bien implícito. Siempre es posible interpretarlo de una manera lógica, principalmente subrayando la generalidad esencial de que está penetrado" (1). "La razón —dice por otra parte Husserl— es una forma universal" (2). Aquí está la base de esa universalidad de lo lógico (*Universalität des Logischen*) (3), sobre la que se apoya Husserl para llegar al ideal de la filosofía como "ciencia exacta" o "mathesis universalis" y para negar a la filosofía todo derecho a erigirse en sabiduría.

Así, por una parte, todas las esencias son reconocidas como irreductibles entre sí y, por así decirlo, irracionales en su relación recíproca ya que el abismo que las separa no puede colmarse por la razón. Pero, por otra parte, están todas unidas por su carácter de generalidad y opuestas al mismo tiempo a la singularidad. Al plantear el problema de lo irracional, en el sentido de la irreductibilidad de las esencias entre

(1) *Ideen*, pág. 244.
(2) *Form. und Transz. Log.*, págs. 25 y siguientes, 239.
(3) *Ideen*, págs. 244-245 o de la "razón ilimitada" (*Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft*). *L. U.*, II vol., 1ª parte, pág. 90.

sí, Husserl es al mismo tiempo racionalista en lo que concierne al carácter intrínseco de ellas. Le falta la idea de lo *irracional* como constituyendo un límite infranqueable para la lógica, y ello según tres dimensiones diferentes: 1. Primeramente, como singularidad ideal, individualidad única e insustituíble, proyectada en el dominio de lo extratemporal; son las esencias *alógicas*, "valores" irracionales, que caracterizan el sector moral y estético del mundo de las esencias, de donde es excluída toda clase de generalidad.—2. En segundo lugar, esta irracionalidad le falta en tanto materia empírica. que no admite, en su inestabilidad, una reducción completa a las esencias y que ofrece una contingencia absoluta.—3. Finalmente, esa misma irracionalidad le falta —y volvemos aquí a una dificultad que ya hemos señalado al principio de nuestras observaciones— en tanto "impredicabilidad", en tanto incomprensibilidad de lo *Absoluto*, en que se basan todas las demás especies de lo irracional: la falta de meditación sobre este Absoluto es, como ya sabemos, el más grave escollo del sistema de Husserl (1). ¿La ausencia de estos diferentes aspectos de lo Absoluto, no explicaría la facilidad con que Husserl se decide en su última obra a medir el carácter verdadero de las esencias por el ser absoluto único de la conciencia y del yo puro, con peligro de sacrificar el carácter irreductible de las esencias?

Los continuadores de Husserl, especialmente Scheler, tomarán precisamente su punto de partida en la insuficiencia de las meditaciones husserlianas sobre el problema de lo irracional. Y con ello no irán completamente contra el espíritu del fundador del movimiento, ya que él mismo, mediante la fecunda idea de la contingencia y de la irreductibilidad de las esencias,

(1) Con arreglo al afortunadísimo lenguaje de LEON BRUNSCHVICG que opone la "participación en lo uno" a la "participación en el ser" (*El progreso de la conciencia en la filosofía occidental*, II, vol., págs. 792 y siguientes), debe reprocharse a Husserl no tener bastante en cuenta el problema filosófico central de la "participación en lo uno".

ha planteado este problema, aunque de una manera muy restringida, y ya que todas sus descripciones, según declara, no quieren ser más que la enseñanza de un nuevo método de investigaciones y no una doctrina definitiva o un dogma.

II

EL INTUICIONISMO EMOCIONAL DE MAX SCHELER

1.—*Observaciones preliminares.*

Scheler, cuya muerte prematura e inesperada ha puesto fin bruscamente al capítulo quizá más importante de la filosofía alemana contemporánea, era un pensador muy espontáneo y muy personal para ser colocado, sin reservas, en una escuela fundada por otro filósofo. Aun cuando no se viera en la escuela fenomenológica más que un grupo de filósofos que apoyan sus investigaciones en el método de descripción pura de los datos de la *Wesenschau*, sin estar unidos por ninguna doctrina filosófica especial, es de notar seguidamente que Scheler ocupa un lugar especial entre los fenomenologistas. Scheler, a pesar de adoptar la idea de la fenomenología tal como fué desarrollada por Husserl, con el que por otra parte jamás estuvo en contacto personal, interpreta a su manera el método de reducción fenomenológica, que de un modo general relaciona con la participación por el amor en el ser (1). Scheler se distingue, pues, de Husserl, no sólo en que aplica la descripción feno-

(1) Véase MAX SCHELLER: *Erkenntnis und Arbeit* (en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*), págs. 353, 460; *Vom Ewigen im Menschen*, págs. 106 y siguientes.

menológica a otros dominios y en que coloca, junto a una intuición intelectual, una intuición emocional de los valores-esencias irracionales, sino también por su concepción general de la fenomenología y de los contactos de ésta con otros sistemas. En suma, cuando pasamos de Husserl a Scheler se presenta ante nosotros otra filosofía.

Scheler, es discípulo de Eucken y profundo admirador de Bergson, ya unido al movimiento fenomenológico y apoyándose, sin embargo, en Pascal, ha procurado sintetizar en su pensamiento genios tan distintos como Nietzsche y San Agustín; ha sabido conciliar una grandísima amplitud de orientación y de horizonte filosófico con un sistema enteramente original y espontáneo. Investigador sin descanso, nunca satisfecho, habiendo puesto a prueba todas las posiciones filosóficas consagradas, no ha podido encontrar la tranquilidad ni en su propio sistema (1).

(1) Esta mentalidad filosófica anuncia ya un parentesco intelectual profundo entre Scheler y Rauh, que, a pesar de muchas diferencias, orienta en la misma dirección la moral del fenomenologista alemán, simpatizante del catolicismo, y la del librepensador francés, que ha ampliado la noción habitual de la experiencia hasta la experiencia de lo ideal. Ambos han procurado elaborar una ética que fuera, según la expresión de Rauh, "igualmente opuesta al empirismo y al racionalismo moral" (F. RAUH: *La experiencia moral*, 1903, pág. 241). Ambos han protestado contra todo intento de deducción teórica ("lógica") de principios morales, separada de la misma experiencia moral, y han insistido en la autonomía de la "certeza" y de la "creencia moral" específicas (F. RAUH: *ib.*, pág. I: "Ordinariamente no se considera a la creencia moral como autónoma, pero mediante teorías se la relaciona con algo distinto a ella misma". Véase págs. 234 y 64: "Si se entiende por teoría moral una doctrina tal que se pueda deducir de ella lógicamente tal o cual creencia moral... la conciencia debe ante todo libertarse de ella". Véase RAUH: *La moral como técnica independiente*, Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía, 1904, págs. 3, 6, etc.; *Estudios morales*, 1911, pág. 9-29). Rauh y Scheler luchan contra la "superstición de lo abstracto" y el "logicismo moral" característica de la ética kantiana, sin caer, no obstante, en la negación romántica de la autonomía moral (véase F. RAUH: *Estudios morales*, págs. 193 y siguientes, 445 y siguientes; *Experiencia moral*, págs. 26 y siguientes, 140 y siguientes; véase ya en

De ahí cierta inestabilidad de su pensamiento, esa "inversión de valores", de que Scheler no solamente ha hablado, sino que ha vivido él mismo en varias ocasiones, especialmente al abandonar, hacia el final de su vida, la Iglesia romana, de la que se hizo apologista durante cierto período de su actividad.

Desde 1913, época en que se mostró como fenomenologista, hasta su muerte (verano de 1928), pu-

el *Ensayo sobre el fundamento metafísico de la moral*, 1890, pág. 181: "Kant quizá... confía demasiado en la lógica de nuestros pensamientos...; su doctrina es un logicismo moral"). Rauh y Scheler comprenden la moral como "un conjunto de valores inconmensurables" (F. RAUH: *Estudios morales*, páginas 127 y siguientes, 373 y siguientes, 428) que se presentan como elementos concretos e individuales, con una "certeza localizada" que varía según la época, la nación, la profesión, etc.; sin embargo, esos valores se afirman en ellos como verdaderos *"a priori* morales" que entran en los cuadros de lo eterno (véase F. RAUH: *Estudios morales*, 1911, págs. 383, 372 y siguientes, 499-502): *"El a priori* moral... no es general, universal como en Kant". *Experiencia moral*, págs. 221, 224: "El hombre honrado comprende otros tipos morales distintos al suyo... Sin duda es a través de un deseo limitado como siente el deseo infinito que éste localiza. Es más: no puede sentir el deseo infinito más que bajo esta firma particular y concentrada. Sólo una certidumbre localizada satisface a la conciencia, da el sentimiento de la plenitud". "No conocemos centro único que sea la luz. Está toda en cada rayo. Hay que persuadir de esto al hombre, enseñarle a detallar, a cambiar a Dios en monedas pequeñas". (*Ib.*, págs. 250, 230; véase págs. 146, 202 y siguientes). Desde ahí, Rauh y Scheler llegan a una síntesis profunda entre la moral autónoma y la sociología; la sociología de la moral, porque describe la variedad de las experiencias y de las certidumbres morales, es indispensable para poder aprehender los múltiples *a priori* morales en su individualidad concreta (véase F. RAUH: *Experiencia moral*, págs. 138 y siguientes, 174 y siguientes, 219 y siguientes, 230. *La moral como técnica independiente*, ob. cit., págs. 7-9, 20: "Hay que... ver la idea moral en acción, hay que sumirla en medio de las cosas... Yo no sé si, siendo ruso, hubiera obrado como Kropotkin... Siempre que empiezo un curso sobre una cuestión moral y especial, prevengo a mis oyentes... que planteo dicho problema para Francia y para cierto período contemporáneo de la historia de Francia. Las generalidades morales son insuficientes para constituir la moral". Finalmente, Rauh y Scheler se dirigen al análisis de los mismos actos para encontrar el *"a priori* moral" específico: los actos emocionales; el intuicionismo emocional es

blicó Scheler una enorme cantidad de trabajos. Aun no tomando en consideración más que sus obras estrictamente científicas, su producción filosófica ha sido verdaderamente prodigiosa. En 1913 se publicó su *Fenomenología de los sentimientos simpáticos*, titulada en una segunda edición, completamente refundida, de 1923. *La esencia y las formas de la simpatía*. De 1913 a 1916 publicó su obra principal, que él

para ambos la base de la moral concreta. Véase F. RAUH: *Boletín* de la Sociedad Francesa de Filosofía, 1908, pág. 208: "Lo racional, el *a priori* en materia práctica es el sentimiento experimentado y —en las condiciones actuales de la experiencia— definitivo". *Experiencia moral*, pág. 243: "Semejante concepción se relaciona con la moral del sentimiento. Los moralistas de esta escuela han tenido el mérito de iluminar la certeza inmediata, los principios especiales, por oposición a las construcciones, a los sistemas de moral. Pero su error ha sido aceptar sin modificación los datos de la conciencia común". No en balde RAUH, todavía en su *Ensayo sobre el fundamento metafísico de la moral*, 1890, se proponía "superar el racionalismo práctico de Kant... por la justificación del sentimiento", que debe ser "reconciliado con la idea", reconciliación presentida por RAVAISSON en su *Teoría del amor* (páginas 4-6, 250; véase págs. 181 y 244, donde Rauh observa: "Hay heterogeneidad entre la razón especulativa concreta y la razón práctica"). (Véase también *Del método en la psicología de los sentimientos*, 1899, págs. 292-293: los sentimientos son elementos "irreductibles"). Es muy natural que Rauh y Scheler admiren con el mismo fervor a Pascal, en quien se apoyan ambos y a quien interpretan del mismo modo. (Véase F. RAUH: *La filosofía de Pascal*, 1892, reproducido en los *Estudios de Pascal*, edición de la *Revista de Metafísica y de Moral*, págs. 180, 191, 193-194, 200, 203-204, 211; *Ensayo sobre el fundamento metafísico de la moral*, 1890, págs. 139-140; *Experiencia moral*, págs. 244-245). El punto esencial de diferencia entre Rauh y Scheler consiste en que Rauh es un empirista mucho más consecuente que su sucesor alemán, quien, por sus creencias religiosas, llega al reconocimiento de un orden monista de valores; por otra parte, el anti-intelectualismo emocional de Rauh se afirma al mismo tiempo como un activismo, mientras que en Scheler la acción es relegada al segundo plano y sometida a la aprehensión puramente pasiva de los valores morales. Al mismo tiempo hay que observar que las concepciones de Scheler están infinitamente más elaboradas en detalle que las ingeniosas opiniones de Rauh, que murió antes de poder precisar su doctrina definitiva. Scheler no cita jamás a Rauh, y es muy probable que no hubiera tenido conocimiento alguno de su doctrina. El parentesco de su pensamiento es por ello tanto más interesante.

mismo reconoce como central para toda su filosofía: *El formalismo en la moral y la Ética material de los valores.* Al mismo tiempo publica estudios muy extensos, cada uno de los cuales puede formar un libro: *Los ídolos del conocimiento de sí mismo* y *El resentimiento como fundamento de las concepciones morales.* En 1921 se publica su gran obra consagrada a la filosofía de la religión, *De lo eterno en el hombre;* en 1923, *Los problemas de una sociología del conocimiento;* en 1924, su teoría del conocimiento del mundo real bajo el título de *Conocimiento y trabajo.* Estas dos obras se publicaron en 1926 reunidas en un gran volumen: *Las formas del saber y la sociedad.* La muerte sorprendió a Scheler cuando elaboraba su sistema metafísico, cuya primera parte, titulada *La antropología,* que quedó terminada, debe publicarse pronto; su primer esbozo se encuentra en un pequeño volumen: *El puesto del hombre en el cosmos,* 1928.

Pero no es esto todo. Scheler no era solamente un sabio, sino, al mismo tiempo, un ensayista y un publicista de mucho empuje, que experimentaba la necesidad de responder de una manera filosófica a todos los problemas planteados por los acontecimientos actuales históricos y sociales. En 1915, Scheler publicó un gran libro filosófico dedicado a la guerra: *El genio de la guerra y la guerra alemana.* En 1916 publicó una colección de artículos, *La guerra y la reconstrucción,* y el mismo año sus dos volúmenes titulados *La inversión de valores* (2ª edición en 1919). En 1917, Scheler dió a la publicidad un libro muy espiritual, que contiene una crítica muy sincera del carácter alemán: *Sobre las causas del odio contra los alemanes.* Finalmente, en 1923, Scheler reeditó la colección de artículos sobre *La guerra y la reconstrucción,* añadiéndole una serie de nuevos estudios, lo cual constituye el contenido de cuatro libros titulados *Sociología y teoría de la sabiduría*: libro I, "Moralia"; libro II, "Nación y sabiduría"; libros III y IV, "La idea cristiana y la sociedad".

Como vemos, la actividad literaria de Scheler durante los últimos quince años ha sido extraordinaria, casi increíble. También hay que decir que su influencia en Alemania ha sido, y continúa siendo, muy grande en los ambientes más distintos. Especialmente sus escritos de guerra son la fuente verdadera de Spengler, cuyos dos volúmenes sobre la *Decadencia de Occidente* se conocen aún fuera de Alemania y mucho más de lo que merecen. Spengler ha tomado de Scheler todas sus características de las figuras individuales de las naciones europeas y ha vulgarizado, por otra parte, deformándolos por completo, algunos pareceres de Scheler referentes a la filosofía social. Además, las últimas obras del conocidísimo economista alemán Sombart parecen muy influídas por los ensayos de Scheler. Al mismo tiempo, su filosofía de la religión ha encontrado muchos adeptos en los centros católicos alemanes. Finalmente, la influencia de sus obras estrictamente filosóficas no ha sido menos importante. Por lo tanto, puede decirse que Scheler fué el espíritu cuyas ideas han tenido más resonancia en la Alemania intelectual durante estos últimos quince años.

Antes de entrar en la materia de nuestra exposición, no nos parece inútil anotar, de una manera más detallada, las influencias que ha sufrido Scheler en su formación filosófica. Max Scheler fué primeramente, como ya hemos indicado, un alumno y un discípulo de Rodolfo Eucken, que unía ciertas concepciones fichteanas a tendencias próximas al pragmatismo; su idea central, por lo demás insuficientemente precisada, era la de la vida espiritual (*geistiges Leben*); que supera a la razón y comprende en sí todas las especies de vitalidad a las que da plena expansión y respecto a las cuales la razón no es más que un medio. Scheler, en las dos tesis que escribió siendo discípulo de Eucken —principalmente *Sobre la relación entre los principios lógicos y los principios morales* (Jena, 1899) y *El método trascendental y el método psicológico*, 1900—, comenta las ideas de su maestro (véase el prefacio de su segunda tesis, págs. 4 y sigts.) y opone al logicismo trascendentalista de los kantianos y al psicologismo empirista, que reconoce como insuficientes (1)

(1) *Die transzendentale und die psychologische Method*, págs. 51 y siguientes, 156 y siguientes.

el principio de la vitalidad supra-intelectual del espíritu, que supera tanto la vida psíquica como la razón pura y las subordina ambas a sí (1).

Es muy probable que precisamente esta oposición, tanto contra el trascendentalismo como contra el psicologismo, acompañada de cierta decepción en cuanto a las ideas más bien nebulosas de Eucken, llevara a Scheler a la fenomenología; ya sabemos que esta escuela, mediante la idea de lo vivido intencional y de la descripción pura de sus datos, abría un tercer camino entre el psicologismo y el trascendentalismo. Scheler se encargó de un curso en la universidad de Munich y entró allí en contacto con varios discípulos de Husserl. Además de la influencia directa de éste y de sus discípulos, hay que subrayar la del maestro de Husserl, Franz Brentano, que se ocupaba especialmente de la psicología descriptiva o psicognosia de la moral y que en una obra sobre *La raíz del conocimiento moral* desarrolló una "teoría del amor y del odio intencionales" en la que se basaban todos los juicios de valores (*Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*, 1889, ed., 1921, págs. 17 y sigts.).

Pero hay más. El mismo Scheler nos indica como influencias decisivas para el desarrollo de su pensamiento: por una parte, la de representante de la "filosofía de la vida", entre los cuales cita a Nietzsche, Dilthey y especialmente a Henri Bergson, y por otra parte, la de San Agustín y la tradición agustiniana, a la que pertenecen, según él, Pascal y Malebranche. Como vemos, el diapasón de las influencias sufridas por Scheler y de sus orientaciones es muy extenso: un abismo que parece infranqueable separa al más grande filósofo del cristianismo, San Agustín, del enemigo más encarnizado del mismo cristianismo, Nietzsche: observemos al margen que precisamente esta unión inesperada de Nietzsche y San Agustín es lo que ha valido a Scheler el sobrenombre algo irónico de "Nietzsche católico" (Tröltsch). Asimismo de Malebranche a Bergson y de Pascal a Husserl hay distancias que habría que llenar con una explicación. El mismo Scheler la ha dado en dos artículos titulados: *Ensayos de una filosofía de la vida* (2) y *Amor y conocimiento* (3), así como en el estudio sobre el *Resentimiento* (4); no tenemos más que aducir sus propias declaraciones.

La escuela de filosofía fenomenológica, en tanto invita a percibir las cualidades esenciales tal como se ofrecen en el "flujo de lo vivido" (*Erleben des Wesenhaften*), es, según Scheler, apta para conducir hasta el fin las afortunadas sugestiones que han dado al pensamiento moderno Nietzsche, Dilthey y Bergson (5). Nietzsche ha sido el primero en re-

(1) *Ib.*, págs. 170-171.
(2) *Vom Umsturz der Werte*, II vol.
(3) *Schriften zur Soziologie*, I vol. Moralia.
(4) *Vom Umsturz der Werte*, I vol.
(5) *Vom Umsturz der Werte*, II vol., pág. 189.

conocer toda la falsedad de la concepción mecanicista de la vida y ha revelado que el verdadero fundamento de esta concepción es la moral utilitaria. También, según Scheler, hay que apreciar la idea de Nietzsche según la cual la moral igualitaria, que subordina la individualidad concreta del hombre a la pálida abstracción de la persona en general, es una ilusión debida al resentimiento de quienes tienen poco valor contra quienes tienen más. Sin embargo, Nietzsche ha caído en varios errores gravísimos: dada la individualidad concreta de los valores personales, ha concluido que estos valores son productos arbitrarios de la voluntad individual y ha predicado un subjetivismo y nominalismo de valores; tampoco ha comprendido que el igualitarismo democrático está bien para los valores inferiores, por ejemplo, para los de lo agradable y lo desagradable, y que sólo es inadmisible para los valores más altos, como los de lo espiritual, lo moral, lo sagrado (1). Por otra parte, Nietzsche no ha sabido distinguir entre la moral burguesa, basada en los resentimientos, y la moral cristiana, que no merece ninguno de los reproches que le dirige. La idea cristiana de la abnegación propia por otro no tiene ningún carácter nivelador: tiende a poner de relieve y a aumentar el valor propio de quien abdica, a valorizar su individualidad concreta, su originalidad absoluta, y no a nivelarle con otro en la "especulación a la baja" que caracteriza el humanitarismo burgués. El cristianismo, lo mismo que Nietzsche, tienen en este humanitarismo un enemigo común, cuya base es la moral de la obligación —producto del protestantismo, del espíritu capitalista y de la odiosa tradición del estado prusiano—, moral que es culpable del crimen de la "traición de la alegría" (2). Este espíritu burgués comenzó a manifestarse ya en el siglo XIII, y la filosofía de Santo Tomás está algo imbuída de él (3). El verdadero espíritu de la moral cristiana está encarnado en San Agustín y su teoría del amor. Volveremos sobre la apreciación del agustinianismo por Max Scheler; pero antes continuemos nuestra investigación acerca de la influencia que ejercieron sobre Scheler los filósofos recientes, y especialmente Bergson.

El verdadero mérito de Bergson, dice Scheler, consiste en la fuerza con que ha sabido dirigir toda la posición del hombre moderno hacia el mundo por un nuevo camino muy distinto del característico del pensamiento filosófico de los tres últimos siglos (4). Es el esfuerzo por superar "la hostilidad criticista contra el mundo" en un impulso de amistad y de simpa-

(1) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, págs. 136-140.
(2) *Schriften zur Soziologie*, I vol., págs. 106 y sigtes.
(3) *Vom Umsturz der Werte*, I vol., pág. 173. *Schrift. z. Soziol.*, I vol., págs. 135-136.
(4) *Vom Umsturz der Werte*, II vol., págs. 163-164.

tía (1). La nueva posición inaugurada por Bergson puede caracterizarse como "el movimiento de una profunda confianza en todo lo que se da inmediatamente, como una animosa acción de darse y de abandonar su "yo" a la intuición y a la tendencia de amor hacia el mundo" (2). El fundamento de esta posición "no es una voluntad de dominar el mundo, sino un impulso de gozo de su existencia, de saludo a la expansión de la plenitud vital" (3). "La filosofía, según Bergson —dice Scheler—, considera el mundo como el término de una unión probable, de un matrimonio posible, por amor e intuición con la filosofía misma" (4). El escollo del sistema bergsoniano es, según Scheler, la falta de la idea del "acto intencional" y de la *Wesenschau*, así como la ausencia de distinción entre las diversas especies de intuiciones.

En suma; lo que Scheler aprecia más en Bergson es su teoría del conocimiento filosófico opuesto al conocimiento de las ciencias positivas y basado en la participación por amor en la expansión del mundo (5). El antiintelectualismo bergsoniano es para Scheler, como vemos, sólo un emocionalismo y no una doctrina de acción, un voluntarismo al que Scheler es absolutamente hostil.

Scheler subraya especialmente en Bergson el mérito de haber situado en un mismo plano la telcología y la concepción mecanicista y de haber mostrado que tanto una como otra son producto de la desagregación racionalista del impulso irracional (*Um. d. W.*, II v., pág. 188). Ya veremos que Scheler usa mucho de esta sugestión bergsoniana en su oposición de los valores a los objetivos y los fines que desarrolla en sus descripciones de los fenómenos morales.

Scheler ha concebido el antiintelectualismo bergsoniano bajo el aspecto de la teoría del amor, y precisamente para profundizar el mismo tema, se dirige a San Agustín y a la tradición agustiniana. San Agustín es para Scheler el autor de una nueva concepción del amor y, en general, de la vida emocional que no tenían los griegos, no solamente Platón, sino tampoco Plotino. Según su concepción, el amor es una transición de un conocimiento más débil a un conocimiento más amplio operado por la visión de una idea preexistente. El amor es en este caso una tendencia, un movimiento del mundo real hacia el mundo ideal. Es hijo de "la pobreza y de la riqueza"; supone ya, pues, el conocimiento previo de la riqueza; el amor es interpretado en este caso de una manera intelectualista. Es el verdadero "amor

(1) *Vom Ewigen in Menschen*, págs. 272, 106, 95.
(2) *Vom Umsturz der Werte*, II vol., pág. 164.
(3) *Vom Umsturz der Werte*, pág. 165.
(4) *Ib.*, págs., 169, 162, 188; véase *Erkenntnis und Arbeit*, págs. 306-308, 316.
(5) *Erkenntnis und Arbeit*, págs. 308; *Wesen und Formen der Simpathie*, prólogo, pág. XI.

intellectualis", ya fuertemente cristianizado por Spinoza, que, sin embargo, volvió en parte al intelectualismo griego como, por lo demás, ya lo había hecho antes Santo Tomás (1).

Muy distinta es la idea del amor según la verdadera concepción cristiana encarnada en San Agustín y sus adeptos. Para ellos, el amor es supra y trasintelectual. No es un simple movimiento de lo más bajo a lo más alto, sino un torbellino de amor que parte de lo más alto, para descender a lo más bajo y elevarlo a sí (2). El conocimiento no precede a este amor en cierto modo creador, y lo que se ofrece a él, y en general a la vida emocional de la cual es el plano supremo, son cualidades muy distintas de las que se ofrecen a la inteligencia: son valores y no existencias, no simples manifestaciones del ser o de su perfección (3). Así, Pascal, prosiguiendo el pensamiento de San Agustín, ha hablado de la "lógica del corazón", del "orden del corazón", opuesto a la inteligencia, y Scheler, en su moral, asume la tarea de proseguir este tema esencial (4).

Pero el amor, tal como lo concibe San Agustín, no sólo es independiente por su objeto de la inteligencia; hay más: todo conocimiento por la inteligencia presupone el amor y se funda en él. San Agustín llega, según Scheler, a un primado del amor, muy distinto de un primado de la voluntad y especialmente opuesto a la teoría intelectualista de la razón ilimitada (5). Y Scheler, luego de mucho insistir sobre la independencia de "la intencionalidad emocional" respecto a "la intencionalidad intelectual", busca, creyendo seguir a San Agustín, invertir la tesis intelectualista y basar todo conocimiento filosófico en el amor (6). Huelga decir que también basa la religión en el amor (7).

No nos incumbe decidir aquí si las interpretaciones de los filósofos que Scheler indica como sus fuentes son siempre justas, ni, en general, si sus orientaciones históricas son siempre exactas. Sólo teníamos que referir cómo el mismo Scheler ve las influencias que ha sufrido.

(1) *Schriften zur Soziol.*, I vol., págs. 143, 136-138, 15.
(2) *Ib.*, pág. 179.
(3) *Ib.*, págs. 119-123, 131.
(4) *Der Formalismus*, págs. 59-61; *Weshen und Formen der Sympathie*, págs. 140 y VIII.
(5) *Ib.*, pág. 140.
(6) *Vom Ewigen im Menschen*, págs. 106 y siguientes; *Erkenntnis und Arbeit*, págs. 353, 460.
(7) *Ib., prólogo*, pág. III.

2.—*El apriorismo material de los "valores irracionales" y la "intencionalidad emotiva".*

La obra principal de Scheler, *El formalismo en la moral y la ética material de los valores*, lleva dos subtítulos: *Ensayo de una nueva teoría de personalismo moral* y *Consideraciones críticas sobre la ética de Kant*. Este libro, en efecto, sin perjuicio de representar un esfuerzo para desarrollar un sistema ético original, a base de descripciones fenomenológicas, está orientado contra el formalismo moral de Kant, que combate. La ética de Scheler no pretende negar los importantes méritos de la moral de Kant: "Se niega a volver a una concepción anterior a Kant, pero procura superarlo mediante una teoría no menos rigurosamente apriorística que la suya, y sin renunciar a la idea de la autonomía (1). Las críticas que Scheler formula contra las concepciones kantianas están, en la mayoría de los casos, basadas en nuevas ideas positivas de nuestro autor, que define su propia posición como un "apriorismo material" y un "intuitivismo emocional"; llega a sus concepciones originales de una manera completamente independiente de la crítica de las tesis kantianas. Por eso las refutaciones del formalismo moral, con arreglo a las cuales se ordena el plan de su libro, resultan comprensibles y ayudan a elucidar perfectamente el pensamiento positivo de Scheler; pero sólo cuando es precisado y sistematizado de antemano. No seguiremos, pues, en nuestra exposición la disposición adoptada por el mismo Scheler, sino que procuraremos destacar ante todo las propias bases de nuestro autor en su relación con el método fenomenológico.

Como se recordará, según Husserl, la intuición esencial, la *Wesenschau*, consiste en el acto de adecuación

(1) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, prólogo a la tercera edición, pág. XVIII, prólogo a la primera edición, pág. VI y págs. 1-2.

perfecta entre una significación y su efectuación, entre aquello a que se apunta y aquello que se da. Sin embargo, observa Scheler, pueden observarse casos, en el flujo de lo vivido en que se presentan contenidos que no tienen *significaciones directas* y que, no obstante, son actos intencionales precisos, claros y comprensibles (1). Cuando por ejemplo, se experimenta la belleza, la nobleza, la bondad, o sencillamente el carácter agradable de cualquier cosa, no se aprehenden directamente las significaciones de bondad, nobleza, belleza, etc., sino sólo la cualidad de lo bello, de lo bueno, de lo agradable. Pueden experimentarse las cualidades irreductibles de lo bueno y de lo agradable sin haber tenido en modo alguno una idea de su significación. Por ejemplo, un niño recién nacido experimenta la bondad y el amor de su madre sin poder siquiera concebir las significaciones de la bondad y del amor. En los casos en que estas significaciones se presentan, siempre son secundarias con relación a la especie de las cualidades en cuestión y son debidas a una reflexión intelectual posterior al acto en que es experimentado lo bueno, lo bello, lo agradable, etc. En cambio, cuando se aprehende, por ejemplo, la cualidad de lo rojo, bien sea la esencia de lo rojo se presenta directamente. La significación de la rojez o el objeto de tinte rojo, la significación de lo rojo es, pues, inherente a la cualidad de lo rojo, y la significación de lo bello, de lo bueno, de lo agradable no es inherente a la cualidad de lo bello, de lo bueno, de lo agradable. La efectuación de las *significaciones* de esta clase da la *noción intelectual de* lo bello, de lo bueno, de lo agradable y no lo bello, lo bueno, lo agradable mismo. Si todas las cualidades irreductibles son esencias, *es preciso hacer constar, pues, que hay esencias que no están directamente unidas a significaciones.* Y si es así, la adecuación entre significación y efectuación no puede reconocerse como característica de *todas las especies de la "We-*

(1) *Der Formalismus*, págs. 165-168, II.

senschau". Cuando se trata de esencias desprovistas de significaciones directas, la *Wesenschau* cobra un carácter completamente distinto. Pero ¿cuál? Eso es precisamente lo que tenemos que buscar con Scheler.

Observemos, ante todo, que el dominio de las significaciones es el dominio particular de lo inteligible, de lo lógico. Si hay contenidos intencionales, y especialmente esencias, no unidas a significaciones, es que son *alógicos, irracionales,* situados fuera de lo inteligible (1). Esto no quiere decir en modo alguno que los contenidos alógicos no puedan ser extra-temporales, que no puedan tener un carácter apriorístico. Es un viejo prejuicio griego, del que Kant no supo desembarazarse completamente, el de identificar la idea, lo extra-temporal, la esencia con lo inteligible, lo lógico, la razón. Las cualidades irreductibles, desprovistas de significaciones directas, como el bien y el mal, lo bello y lo feo, etc., son esencias puras y, sin embargo, en tanto no están unidas a significaciones, esencias alógicas e irracionales, Scheler las llama *valores.* Los valores son, pues, esencias que se ofrecen independientemente de una adecuación entre significación y efectuación, ya que son alógicas y, como tales, no se dejan caracterizar directamente por significaciones. "La fenomenología de los valores es un campo de investigaciones completamente autónomo y no depende del que fundamenta la lógica" (2).

Si los valores se caracterizan de una manera negativa, como acabamos de decir, se caracterizan también de una manera positiva en cuanto están en relaciones de inferioridad y de superioridad y presentan una jerarquía. Esto en dos direcciones distintas: cada valor sirve de base a la oposición entre un valor positivo y un valor negativo, y da lugar a grados que se colocan entre esos dos términos extremos, por ejemplo, lo agradable y lo desagradable, el bien y el mal, lo bello y lo feo, lo menos bello y lo más bello, etc.; por otra

(1) *Der Formalismus,* págs. 59 y siguientes.
(2) *Ib.,* págs. 60 y siguientes.

parte, todos los valores, según su cualidad, se colocan en una tabla de valores que puede describirse de una manera apriorística; por ejemplo, según Scheler, el valor de lo agradable es inferior al de lo vital, el valor de lo vital es inferior al de lo bello, etc. (1). Insistiremos de una manera más detallada en la descripción positiva de estos órdenes de valores según Scheler; lo que nos interesa por el momento es solamente la característica general de los valores en tanto cualidades irreductibles y esenciales, desprovistos de significaciones directas y dispuestas por gradaciones.

Si el acto intencional al que se presenta un contenido significativo es generalmente caracterizado como un acto intelectual, el acto intencional al que se ofrece un contenido preciso, claro y, sin embargo, desprovisto de significación directa —y que llamamos un valor— puede ser, según Scheler, caracterizado como una intencionalidad emocional y particularmente como un *sentimiento puro* (*reines Fühlen*). No siendo un acto de educación la *Wesenschau* de los valores-esencias, se confunde aquí directamente con la intuición emocional pura dirigida inmediatamente sobre un dato, imperceptible como no sea por dicha intuición (2).

Es un prejuicio filosófico muy difundido creer que la vida emocional no puede tener ningún carácter intencional, que no puede dirigirse por sí misma hacia ningún contenido propio y heterogéneo. Todo cuanto no es pensamiento, razón, inteligencia, es habitualmente relegado al campo de lo sensible y relacionado con la organización psico-física del hombre (3). En Kant se añade a este prejuicio la idea de que todo cuanto se da (especialmente en la esfera de lo sensible) es caótico y sólo puede ser ordenado por la razón creadora; así excluye del campo de la moral todos los actos de amor, de sentimiento, de instin-

(1) *Der Formalismus*, págs. 10-12, 83 y siguientes, 103 y siguientes, 99.
(2) *Der Formalismus*, págs. 11, 20, 30, 55, 5-51, 64, 66, 87.
(3) *Ib.*, págs. 260-261, 59-60.

to (1). Sin embargo, una descripción fenomenológica precisa muestra que existe una intencionalidad y un apriorismo de la vida emocional, que le son propios, y que los actos de sentimiento puro, de preferencia y de repugnancia, de amor y de odio, etc., no tienen nada de exclusivamente humano, de psicológico y de antropológico, que son actos puros, los cuales persisten tras la reducción fenomenológica, y pueden ser atribuídos a seres desprovistos de toda organización psico-física (2).

En la historia de la filosofía moderna, de Descartes a nuestro tiempo, pueden distinguirse dos etapas en lo concerniente al problema de la intencionalidad de la vida emocional; la primera es la que va de Descartes hasta fines del siglo XVIII; durante este período estaba muy difundida la teoría del carácter intencional de las emociones; pero Descartes, Spinoza, Leibniz y los otros grandes racionalistas, que la desarrollaron, consideraron la vida emocional sólo como una etapa confusa de la vida intelectual; la emoción es, para ellos, un conocimiento oscuro que se aclara en la inteligencia; la vida emocional, lo mismo que los contenidos que se presentan en ella, no tienen a sus ojos nada irreductible: así como la emoción se reduce a un grado inferior del pensamiento, el valor se reduce a un grado de perfección del ser (3).

En cambio, a partir de Kant se ha aprendido a considerar lo emocional como absolutamente irreductible a lo intelectual; pero al mismo tiempo se ha interpretado la vida emocional como ciega (4) y se han considerado todos los actos afectivos como simples estados sensuales y caóticos. En una palabra, se ha negado todo carácter intencional a la vida emocional (5).

(1) *Ib.*, págs. 61-64.
(2) *Ib.*, págs. 61, 59, 260 y siguientes.
(3) *Der Formalismus*, págs. 269-270.
(4) Véase la muy conocida alegoría de Schopenhauer que compara la vida emocional con un gigante ciego que lleva a las espaldas un enano —la inteligencia— que le sirve de guía.
(5) *Der Formalismus*, págs. 271-272.

Estas dos posiciones extremas son, según Scheler, igualmente falsas e igualmente perjudiciales a la moral y a la teoría de los valores en general. Lo emocional es a la vez absolutamente opaco para la inteligencia, y ofrece un carácter intencional completamente particular y original (1). La intencionalidad emocional se dirige a contenidos que son absolutamente inaccesibles a la intencionalidad intelectual (2). Hay pocos pensadores que hayan tenido esta idea de intencionalidad propiamente emocional. Entre ellos, hay que citar, en primer plano, a San Agustín y a Pascal. Es la idea del "orden del corazón", de la "lógica del corazón", tan eterna y absoluta como la de la razón y, sin embargo, completamente independiente de ella, la que Scheler se propone profundizar mediante sus análisis fenomenológicos (3).

Dirigiéndose a la descripción fenomenológica de la vida emocional, se encuentran en ella, según Scheler, varias capas diferentes, que no se distinguen habitualmente:

I. Ante todo, se distingue el "sentimiento de algo" —sentimiento intencional (percepción emotiva)—, al que se opone claramente el simple estado afectivo sensible (*Gefühlzustand*) — oposición correspondiente a la que Husserl ha establecido entre el plano noético y el plano hilético del flujo puro de lo vivido intelectual. Se puede muy fácimente observar la diferencia entre el sentimiento intencional (*intentionales Fühlen*) y el estado afectivo sensible (*Gefühlzustand*) cuando, a propósito del mismo sufrimiento físico, cambia la modalidad del sentimiento: puedo simplemente experimentar un sufrimiento, pero también puedo soportarlo (*ertragen*) y hasta tener un sentimiento de satisfacción respecto a él. Todos los sentimientos pura-

(1) Ahora bien; según Scheler, el "gigante" de lo emocional ve tan claro como el enano de la inteligencia; ven cosas completamente distintas, pero igualmente preciosas; por eso mismo tienen una potencia igual y deben guiarse recíprocamente.
(2) *Der Formalismus*, pág. 262.
(3) *Ib.*, págs. 261-262, 59.

mente sensibles son estados y no actos; no se dirigen directamente hacia ningún contenido; no pueden estar unidos a ese contenido más que de un modo posterior, con ayuda de la representación o de la percepción de un objeto que es considerado como la causa del estado en cuestión; por ejemplo, cuando experimento un sufrimiento, puedo preguntarme de dónde procede y relacionar así mi estado afectivo con el objeto al que atribuyo la causa del malestar.

Muy distinto es el sentimiento intencional: se relaciona directamente con un contenido propio e independiente del acto que se dirige hacia él, de manera inmediata, sin el intermediario exterior de un pensamiento o de una representación. Por ejemplo, cuando experimento el sentimiento de la belleza de una estatua, el contenido de mi sentimiento —la cualidad de lo bello— no es idéntico al objeto de la percepción la estatua. Sin embargo, hay que distinguir diversos planos en la intencionalidad emocional misma.

II. La especie más característica de la intencionalidad emocional es la aprehensión directa de los valores por el *sentimiento puro*. A este plano de la vida afectiva, llamada por Scheler "función emocional", se abre el mundo entero de los valores. Los valores del bien y del mal, de lo sagrado y de lo profano, de lo noble y de lo bajo, de lo agradable y de lo desagradable, de la persona y de la cosa, etc., en una palabra los valores morales religiosos, estéticos, etc., son datos directos e irreductibles del "sentimiento puro". La *Wesenschau* de todos los valores, sin excepción alguna, se realiza mediante las "funciones emocionales". Sin embargo, el plano de las "funciones emocionales" o del "sentimiento puro" no es todavía el plano superior de la intencionalidad emocional. Al "sentimiento puro" se le dan los valores aislados pero no su relación de inferioridad y de superioridad, así como tampoco la escala de valores según su rango cualitativo.

III. La intuición de los grados de cada valor y del orden de esos valores en un acto emocional especial, superior al sentimiento puro Scheler le llama acto de

preferencia y acto de repugnancia (*Vorziehen* y *Nachsetzen*). Por esta preferencia o repugnancia intuitiva se decide si el valor de una persona es más alto que el valor de otra, si el valor de personalidad es superior al valor de la cosa y, por otra parte, si, por ejemplo, los valores de vitalidad son superiores o inferiores a los de lo agradable o cómo los valores espirituales se relacionan con los valores de lo sagrado, etc.

Es necesario observar que conviene distinguir exactamente la preferencia como acto puro que se dirige a los valores mismos, de la preferencia como acto empírico que se dirige solamente a los "bienes reales" (*Güter*) que encarnan valores. Por ejemplo, cuando prefiero una rosa a una violeta, hay ahí un acto de preferencia empírica, y no se puede establecer respecto a él ninguna regla apriorística. En cambio, cuando prefiero lo bello a lo agradable o lo sagrado a lo espiritual, se trata de una preferencia pura que admite axiomas apriorísticos. Al hablar de repugnancia y de preferencia, nos referimos siempre a los actos puros en cuestión.

Scheler insiste mucho en que el acto de preferencia o el acto de repugnancia es un acto puramente emocional y más bien pasivo; no es un acto de elección ni una tendencia o una actividad; no tiene ninguna relación con la voluntad ni, en general, con la realización de los valores. Ninguno de esos actos puede realizarse más que cuando un valor ha sido preferido a otro de una manera pasiva e inmediata.

IV. El acto de preferencia y el acto de repugnancia emocionales no presentan aún el plano más elevado de la intencionalidad emocional: les son superiores los actos *de amor y de odio*, que ocupan, según Scheler, las cumbres de la vida emocional. El amor y el odio no tienen nada de común con las afecciones: cólera, furor, júbilo, etc., en las cuales no se ofrece ningún contenido propio y que son paralelas a los estados sensuales de sentimiento. El amor y el odio son actos intencionales de una intensidad especial. En los actos

de amor y de odio "el mundo de los valores accesibles al sentimiento puro de un ser, y en los límites del cual es donde sólo se puede realizar el acto de preferencia y de repugnancia, se ensancha o se estrecha" (1).

Cuando, por ejemplo, se ama a una persona, se perciben en ella cualidades, valores, inaccesibles al sujeto que no siente amor, y que, sin embargo, existen. El acto del amor desempeña el papel de un explorador que prepara para la aprehensión la visión de los valores (*Werterfassen*): hace abrir los ojos sobre valores invisibles de otro modo. "Es como un movimiento en el que se ofrecen y resultan visibles valores todavía completamente desconocidos del ser de que se trata". "El acto del amor no sigue al sentimiento puro de los valores y al acto de preferencia, sino que los precede como un *pioneer y un guía*" (2).

En resumen: los actos que fundamentan en común la moral y toda la teoría de los valores son los siguientes: 1º las funciones emocionales o sentimientos puros, a los que se ofrecen los valores; 2º los actos de preferencia y de repugnancia puros, a los cuales se ofrece el grado de cada valor y su orden general; y 3º, los actos de amor y de odio que delimitan el campo de los valores accesibles al sujeto.

Luego de haber precisado en qué consiste la intencionalidad no intelectual y alógica, nos hallamos en disposición de describir el mismo mundo de los valores que se ofrece a dicha intencionalidad. Ante todo, se trata de distinguir claramente los valores extratemporales de los *Güter*, de las "cosas, en las que se encarnan valores" (3). Los valores no son propiedades de las cosas, como creen los positivistas. No pueden ser apresados por una inducción de los rasgos comunes a los objetos. Cuando se observa que una estatua es bella o que un hombre es malo, sería del todo inútil apoyarse en un rasgo constante que caracterice las estatuas bellas o los hombres malos. A veces la sonrisa

(1) *Der Formalismus*, pág. 263.
(2) *Der Formalismus*, pág. 268.
(3) *Ib.*, págs. 3-19.

inesperada de un hombre puede contribuir más a la visión de su valor moral que la observación de su conducta durante toda la vida. Que los valores son cualidades irreductibles que se ofrecen al sentimiento puro en plena independencia de los objetos en que se manifiestan, es algo que resulta especialmente evidente en los casos en que observamos un valor, sin poder indicar a qué rasgos particulares de la cosa en cuestión está adscrito dicho valor. Por ejemplo, cuando un hombre nos es simpático o antipático, sin que se pueda indicar por qué ocurre así, o cuando el interior de una habitación gusta o disgusta, sin ninguna causa precisa, el valor se ofrece desprovisto de su apoyo directo (1). Es, pues, un grave error confundir los valores y los bienes, las esencias emocionales puras y las cosas en que se manifiestan. Kant tenía perfecta razón al afirmar que si la moral no quiere aniquilarse, no debe apoyar sus principios en los bienes o las cosas. Ya sea el bienestar de una sociedad, del Estado, de la Iglesia, la prosperidad de una civilización, etc., la moralidad de una voluntad estaría sometida al mundo de los bienes reales. Con el cambio de estos últimos, el principio de la moralidad (2) tendría que cambiar igualmente. Pero Kant ha ido más lejos en su negación: suponiendo que no se puede separar a los valores de los bienes que están impregnados de ellos, ha declarado que toda moral que se apoya en la apreciación de los valores materiales es una moral dependiente de la consideración de los bienes. Y ésta es una de sus faltas esenciales que puede refutarse claramente mediante la descripción fenomenológica de los valores en tanto esencias extra-temporales que se ofrecen a la intuición emocional en una plena independencia de los bienes en que se manifiestan (3).

Por otra parte, es necesario distinguir claramente los *valores* de los *objetivos* (*Zwecke*) y de los *fines aspirados* (*Ziele*), así como los actos emocionales de las

(1) *Der Formalismus*, págs. 12-13.
(2) *Ib.*, págs. 3-5.
(3) *Ib.* págs. 6, 18-19.

aspiraciones o tendencias (*Streben*) y de la voluntad (1). El *objetivo*, dice Scheler, que toma en este caso una opinión esencial de Bergson, es el contenido de un acto intelectual, de pensamiento, de representación, de percepción; ese contenido se da como debiendo ser realizado: es siempre una "imagen intelectual" (*Bildinhalt*) de un bien real. En tanto el objetivo es realizable por una voluntad, en tanto es *Willenszweck*, tiene por base un fin (*Ziel*) —término de una aspiración, de una tendencia— *Streben*. Toda tendencia o aspiración tiene un fin, que se da en su proceso mismo. Estos fines son completamente independientes de toda representación o juicio, de todo acto intelectual en general. Se ofrecen como términos inmediatos de la dirección irracional tomada por la aspiración, por la tendencia misma. Si se analizan esos fines en tanto se presentan en el acto posterior de reflexión se descubre entonces que están constituídos por dos componentes: un componente que manifiesta un valor y un componente que representa ese mismo valor en una imagen (2). Sin embargo, el valor que se presenta como elemento constitutivo de un fin no está, según Scheler, unido a la aspiración, al *Streben* mismo. Pueden preferirse valores o sentir repugnancia por ellos sin aspirar a ellos, sin ser directamente atraídos o repelidos por ellos. Se puede, por ejemplo, apreciar los valores que caracterizan a nuestros semejantes por comprensión moral (*sitliche Verstehen*) sin tener una tendencia hacia ellos, sin desear realizarlos uno mismo. La modestia de una hermana es profundamente apreciada por su hermano, que, sin embargo, no tiene deseo alguno de ser tan modesto. Los valores se ofrecen directamente a los actos emocionales pasivos, particularmente al sentimiento puro sin ninguna dependencia de la aspiración, de la tendencia atrayente, del *Streben*. En cambio, todos los fines están fundados sobre un valor independiente, valor

(1) *Der Formalismus*, págs. 25-40.
(2) *Ib.*, pág. 29.

que se ofrece al sentimiento puro y al acto de preferencia constituyendo así, la base de toda tendencia atractiva. *Así es que los valores son independientes de los fines y los fines son independientes de los objetivos.* Por el contrario, los objetivos se fundan en los fines y los fines en los valores. O, considerando los actos: la voluntad supone las aspiraciones que racionaliza, y las aspiraciones suponen, a su vez los actos emocionales, que son, entre todos, los más independientes de los elementos intelectuales.

El objetivo es un fin representado; la imagen intetectual es aquí un elemento primordial. El fin es el término inmediato de una tendencia; lo primordial en este caso es la dirección misma de la tendencia y también de una manera intermedia, el valor; la imagen representativa que acompaña al fin es secundaria. Finalmente, el valor mismo es una cualidad extra-temporal, irreductible e irracional que no admite ninguna imagen representativa propia. Cuando, por ejemplo, alguien se propone como *objetivo* fundar institución de caridad, la imagen representativa de la institución que hay que fundar se distingue claramente del fin a que ese alguien se siente atraído y hacia el cual aspira, a saber: ayudar al prójimo; este fin aspirado se distingue, a su vez, del valor de la bondad moral (quizá también de los valores de lo bello y de lo sagrado) que fundamenta dicho fin, así como el fin fundamenta el objetivo. Así, rechazando con Kant todo intento de basar la moral sobre objetivos, se puede insistir en la necesidad de basarla en valores.

Mientras los actos emocionales (el plano superior de la vida afectiva) tienen un carácter rigurosamente intencional, no ocurre lo mismo, según Scheler, con las aspiraciones (*Streben*) y la voluntad. Las tendencias o aspiraciones dirigidas hacia fines cuyos componentes constitutivos son valores, tienen un carácter intencional sólo indirecto; por medio de los fines tienden hacia los valores que se ofrecen directamente a la emoción pasiva. Pero la voluntad, según Scheler, está completamente desprovista de intencionalidad:

no apunta a ningún contenido propio que no le sea impuesto por la intencionalidad emocional o intelectual. No percibe ninguna cualidad irreductible que se ofrezca especialmente a ella. Toda su función se reduce a realizar contenidos que se ofrecen completamente a otros actos. Al reprochar a Kant su tendencia a basar todos los valores, y especialmente los de la moral en la voluntad, en "lo producido por sí mismo" (*Selbsterarbeites*), en "la actividad espontánea", en "el elemento heroico" (1), Scheler, por su parte —conviene fijarse en ello—, cae en el extremo opuesto: es antivoluntarista convencido y quiere demostrar que todos los valores, incluso los valores morales, son completamente independientes de la voluntad y se presentan antes de toda acción. Así, insiste en que es necesario distinguir entre "el conocimiento moral" (*sittliche-Erkenntnis*) o, más precisamente, "la visión moral" (*sittliches Erfassen*) y la "conducta moral" (*sittliches Verhalten*), ya que estos dos actos son diferentes de la Ética en tanto disciplina filosófica; y reprocha a Kant su más cara idea, a saber: haber intentado basar la visión de los valores morales en la misma acción moral (2). Según Scheler, la visión completamente pasiva de los valores, visión que se realiza en los actos emocionales del sentimiento puro, de la preferencia y del amor, precede necesariamente a la acción y a la voluntad que realizan dichos valores, y ello tanto en la moral como en los otros dominios donde reinan los valores. La voluntad en sí misma es ciega para los valores (*Wertblind*); y para hacerse moral tiene que apoyarse en la aprehensión de los valores que la precede. En este sentido se declara Scheler dispuesto a reanudar la tesis de Sócrates, o sea, que la buena voluntad se funda en el conocimiento previo de lo bueno y, por el contrario, que la mala voluntad se basa en ilusiones en el conocimiento mo-

(1) *Der Formalismus*, págs. 66-67, 74-75, 77-78; *Vom Umsturz der Werte*, I vol., págs. 183 y siguientes.
(2) *Der Formalismus*, págs. 64-66.

ral (1). La misma voluntad, reducida exclusivamente al papel de realizadora de los valores que se ofrecen en plena independencia de esta voluntad, debe, según Scheler, ser considerada como afectada de cierta debilidad; los valores resultan tanto más inaccesibles a la realización por la voluntad y por la acción, cuanto más se sube en la escala de los valores hacia los grados superiores; la realización de lo agradable es más accesible a la voluntad que la de lo bello; la de lo bello, menos imposible que la de lo sagrado, etc. (2).

La voluntad y la acción no son los únicos medios de realizar los valores; junto a ellas coloca Scheler actos como perdonar, soportar, prometer, obedecer, mandar, etc. (3). Insistiremos más detalladamente sobre esta hostilidad de Scheler contra la voluntad, contra la actividad en general que le lleva a ver en la voluntad más bien un acto negativo; según Scheler, es un acto que obstaculiza y libra del obstáculo (*der hemmend und enthemmend wirkt*) (4) .sin producir por sí mismo nada positivo que no haya preexistido de antemano. Esta hostilidad lleva a Scheler a excluir la voluntad de los actos intencionales, sin dar un verdadero análisis fenomenológico de la vida volitiva y de sus contenidos intencionales, sin apoyarse, en suma, en una argumentación suficiente. Ya veremos que ello será precisamente el más grave escollo que amenaza a toda la moral de Scheler; que ahí se abrirá ante él el peligro de caer en un autoritarismo moral, según el cual los que tienen una visión de los valores superiores deben regir la conducta de quienes no tienen dicha visión o la efectúan de una manera menos clara. Se referirá con ello, especialmente, a la autoridad de la Iglesia y de su clero. Por el momento retengamos solamente que el irracionalismo de Scheler es, a la vez, anti-intelectualista y anti-voluntarista y que

(1) *Ib.*, pág. 65.
(2) *Der Formalismus*, págs. 528-529; III ed., prólogo, pág. XVII.
(3) *Ib.*, pág. 24.
(4) *Erkenntnis und Arbeit*, pág. 457.

se caracteriza como una reacción consciente contra la "heroicidad" de la filosofía alemana clásica.

Hasta ahora hemos descrito los valores de una manera más bien negativa, oponiéndolos a los objetivos y a los fines y observando que se ofrecen en una plena independencia de la voluntad. También sabemos que los valores difieren de todas las demás esencias porque no tienen significaciones directas, es decir, que son irracionales. Es hora ya de entrar en una descripción positiva de los valores y del orden que presentan.

Como se recordará, según Husserl, todas las esencias se caracterizan por ser generales; su contenido es siempre universal y sólo su alcance puede restringirse a una región especial. Tal es el caso de las esencias materiales en oposición con las esencias formales, cuyo contenido, así como su alcance, es universal. Scheler prosigue la crítica dirigida por Husserl a Kant por haber identificado "lo *a priori* con lo formal", lo cual es para él precisamente uno de los más graves defectos de la ética de Kant, quien, confundiendo la moral con la lógica, quería deducir de la validez universal de una ley su carácter como criterio del bien (1). En el sentido que da Husserl a estas expresiones, todos los valores, y especialmente los valores morales, son *esencias materiales* y no esencias formales, ya que no tienen un campo de aplicación tan universal como las categorías lógicas, que se refieren a todo contenido sin excepción alguna. Pero Scheler no está de acuerdo con Husserl en caracterizar todas las esencias, ya sean formales, o materiales, como cualidades universales. Como, según él, hay esencias que no tienen significaciones directas, esencias irracionales, cosa a que no se refiere Husserl, las hay también cuyo contenido es estrictamente individual y presenta una singularidad perfecta. Es el caso de muchos valores, especialmente en el dominio de la moral.

(1) *Der Formalismus*, pág. 49. Véase la misma crítica de Kant en F. RAUH, *Estudios morales*, 1911, pág. 383; *Fundamento metafísico de la moral*, 1890, pág. 181.

Es un grave error excluir del mundo de las esencias la singularidad y oponer el objeto real, como individual, a una esencia, como a un universal. Hay "esencias estrictamente individuales y relaciones esenciales de singularidad a singularidad (1). Cada persona tiene su valor individual propio, insubstituíble y único, su individualidad concreta esencial, absolutamente singular y distinta de todas las demás. Así, en cada situación histórica, o simplemente en cada conflicto de la vida ordinaria, se presentan valores estrictamente individuales. "Según estos valores absolutamente singulares, cada persona debe obrar, para ser moral, de una manera distinta a las otras; cada cual tiene que seguir su propio camino de perfección; sin embargo, no es un camino arbitrario, sino designado por valores extratemporales estrictamente individuales" (2). Entre los valores morales predominan especialmente los valores de singularidad absoluta, ya que los valores morales están relacionados, como veremos, únicamente con las personas, que son siempre concretas. Observemos, de paso, que siguiendo la terminología de Husserl que designa las esencias cuya validez no es universal como esencias materiales, podría decirse que las esencias que no sólo por su alcance, sino por su mismo contenido son individuales, deben ser designadas como todavía más materiales, absolutamente materiales, o *materiales en el sentido estricto de la palabra.*

3.—*"Axiomas axiológicos" y "tabla apriorística" de los valores.*

Sin embargo, todos los valores, según Scheler, no son individuales: los hay también universales. Y, por otra parte, pueden establecerse ciertas tesis generales

(1) *Der Formalismus*, pág. 73.
(2) *Ib.*, págs. 529-582, 331. Véase en la misma dirección F. RAUH, *La experiencia moral*, págs. 221-225, 230; *La moral como técnica independiente*, ob. cit., págs. 7-9, 20.

o formales aún respecto a las relaciones entre los valores absolutamente individuales y estrictamente materiales. "Las relaciones de los valores son formales en tanto tienen un alcance que se aplica a todos los valores sin diferencia de especies y cualidades y de su relación con tal o cual soporte de valores" (1). El carácter común a todos los valores que ya conocemos de estar colocados en una escala de valores en la que cada rango tiene a su vez grados dispuestos entre los términos extremos de positivo y de negativo, es un ejemplo de esta axiología formal de los valores. Como otros ejemplos, hay que citar los axiomas sobre la relación entre los valores y la existencia real.

Varios de estos axiomas han sido establecidos ya por Franz Brentano. A saber: 1º "La existencia de un valor positivo presenta en sí misma un valor positivo particular". 2º "La existencia de un valor negativo presenta en sí misma un valor negativo especial". 3º "La no existencia de un valor positivo presenta en sí misma un valor negativo especial". 4º "La no existencia de un valor negativo presenta en sí misma un valor positivo particular" (2). Por ejemplo, la existencia de un bello cuadro tiene en sí un valor positivo que añade algo al valor extratemporal de belleza, y la existencia de una institución pública, muy discutible desde el punto de vista moral, como la pena capital, aumenta algo el valor extratemporal del mal. Por lo tanto, la realización en la esfera de la existencia de un valor positivo y la supresión en la misma esfera de un valor negativo realizado presentarán valores positivos particulares y veremos que precisamente la moral tendrá, según Scheler, que apoyarse fuertemente en esos axiomas axiológicos (3).

Un ejemplo más de axiología de los valores es la tesis de que todo "deber ser" no puede basarse más que en valores, y que son los valores positivos los que dan lugar al deber ser y los valores negativos al no

(1) *Der Formalismus*, pág. 79.
(2) *Der Formalismus*, págs. 74-82, 21-23.
(3) *Ib.*, págs. 21 y siguientes.

deber ser (1). Los valores en sí mismos son del todo independientes y hasta neutros, tanto respecto a la existencia como respecto al deber ser. En cambio, el deber ser se refiere a la realización de la existencia del valor en que se funda. Es así el intermediario entre el valor y la existencia (2). El deber ser supone la no existencia del valor que le sirve de base, y exige su realización. Pero precisamente acabamos de ver que la no existencia de un valor positivo encarna un valor negativo. Así, al estar fundado el deber ser en la suposición de la no existencia de un valor positivo, contiene, necesariamente, la tendencia de supresión de un valor negativo existente (3). El deber ser se refiere, pues, en primer lugar, a la no existencia de un mal. Por lo tanto, la moral que toma por punto de partida el deber ser, concluye Scheler de acuerdo en esto con Nietzsche, tiene necesariamente un carácter más bien negativo. Es absolutamente imposible deducir del deber ser valores positivos, como quería especialmente Kant; todo lo más que se puede obtener por dicho procedimiento es la constatación de los valores negativos opuestos a los que son realizados (4).

Y este carácter negativo y represivo del deber ser, en tanto no se funda en valores positivos que le sirvan de base, se acentúa más cuando, a ejemplo de Kant, no se distingue el "deber ser ideal" del "deber ser normativo" o regla imperativa (5). El "deber ser ideal" deriva de un valor en tanto no se lo realiza, sin ninguna relación con una voluntad o una aspiración cualquiera; no tiene nada de común con una regla y no se dirige a ningún sujeto. Cuando el deber ser se condensa en un precepto que impone una obligación (*Pflicht*) dirigiéndose a una voluntad, cambia

(1) *Ib.*, págs. 79-206.
(2) *Ib.*, págs. 210-211.
(3) *Der Formalismus*, pág. 213.
(4) *Ib.*, págs. 210-214. Véase una crítica análoga de la teoría del deber, según Kant, en F. RAUH, *Experiencia moral*, págs. 26-30.
(5) *Der Formalismus*, págs. 214 y siguientes.

en cierto modo de carácter. El deber ser normativo, al prohibir u ordenar algo en la conducta de un sujeto, supone no solamente la inexistencia de un valor positivo, como el deber ser ideal, sino también una tendencia del sujeto opuesta a esos valores. La regla imperativa se dirige ante todo hacia la supresión de esta tendencia repulsiva, y, además, como el deber ser en general, hacia la supresión de un valor negativo existente. El deber ser normativo tiene un carácter doblemente negativo, lo cual es el signo de toda moral de obligación (*Pflichtethik*), para la cual la norma, el precepto, el imperativo es anterior al valor (1).

Es fácil convencerse de que el deber ser normativo es completamente distinto del deber ser ideal, observando que este último permanece tan inmutable como el valor mismo en que se funda, mientras que el deber ser normativo se adapta a los sujetos a quienes se dirige y varía según sus tendencias positivas y repulsivas. Así, del mismo valor y del mismo deber ser ideal pueden desprenderse preceptos muy distintos; por ejemplo, de la tesis "el valor de sí mismo es equivalente al valor ajeno" (y del deber ser ideal, según el cual el valor ajeno debe realizarse tanto como el valor de sí mismo) pueden desprenderse reglas imperativas opuestas: el precepto "ama a tu prójimo más que a ti mismo" se impone a un sujeto o a toda una comunidad muy egoísta; en cambio, a un sujeto o a una comunidad muy inclinada a la abdicación de sí mismo se aplica el imperativo "procura ser algo tú, para que tu prójimo pueda beneficiarse con ello". Las fórmulas normativas dependen así de las aspiraciones, de las tendencias positivas o repulsivas del sujeto individual o colectivo en cuestión, que pueden, según su dirección, necesitar preceptos directamente contradictorios a fin de realizar los mismos valores.

En suma, no puede subsistir ninguna duda sobre el punto de que los valores positivos fundamentan el deber ser ideal y que el deber ser ideal fundamenta

(1) *Der Formalismus*, págs. 215-216.

a su vez el deber ser normativo o las reglas imperativas; este orden de dependencia no puede ser invertido en modo alguno. Es decir, los valores son del todo independientes del deber ser ideal y *a fortiori* de los imperativos, y es absolutamente imposible deducir los valores del deber ser.

Luego de haber observado las relaciones más formales entre los valores, debe procederse a la descripción de su orden apriorístico, es decir, de la manera en que se ordenan según la relación de superioridad y de inferioridad, según su carácter exterior (duración, intensidad, dependencia recíproca), según sus soportes y sus cualidades inmanentes. El aspecto más importante y esencial del orden de los valores es aquel en que se colocan directamente según sus cualidades. Este orden presenta el verdadero "*a priori* material" de toda intuición de los valores y de todo acto de preferencia y de repugnancia que les concierne; encarna el fundamento de la moral y el solo hecho de que este orden puramente cualitativo de los valores puede ser constatado de una manera evidente presenta, según Scheler, un argumento decisivo contra el formalismo de Kant (1).

1º El rango inferior de este orden es el de los valores de lo agradable y de lo desagradable. Se ofrecen al sentimiento puro que corresponde a la vida afectiva sensible; en tanto estados emocionales, corresponden al sentimiento puro de los valores de lo agradable y de lo desagradable, el dolor y el placer. Todos los valores de este rango son relativos a una organización psicológica que no es necesariamente la del hombre. Pero, sin embargo, esos valores son apriorísticos, es decir, extra-temporales; y se puede establecer de una manera evidente que lo agradable es siempre preferido a lo desagradable.

2º El rango siguiente de los valores superior al rango de lo agradable y de lo desagradable es el de los valores vitales. "Los valores de cosas" (*Sachwerte*)

(1) *Der Formalismus*, pág. 403.

que pertenecen a esta modalidad de los valores son los de lo *noble* y de lo *común*, de lo sano y de lo malsano. Casi siempre se ha procurado reducir los valores vitales a los valores (de lo agradable) o superiores (de lo espiritual). Sin embargo, los valores vitales son completamente irreductibles. Suelen ser desconocidos por quienes, hipnotizados por concepciones mecanicistas, no observan que la vida misma es una esencia, una cualidad irreductible y extratemporal, y no un concepto empírico e inductivo que caracteriza los organismos observados. Los valores consecutivos o instrumentales de los valores vitales son los del bienestar y de la prosperidad (*Wohl, Wohlfahrt*). Como estados afectivos, a la intuición de los valores vitales corresponden los sentimientos de la expansión vital y de su regresión, de salud y de enfermedad, de vejez y de juventud y, por otra parte, de miedo y de audacia, de cólera, etc. Hay una riqueza infinita de valores vitales que Scheler no se encarga de describir.

3° El tercer rango de valores, superior al de la vitalidad, es el rango de los valores espirituales (*geistige Werte*). Estos valores se ofrecen con el carácter especial de lo elevado que puede exigir el sacrificio de lo vital y de lo agradable. Scheler distingue como especies de valores espirituales: *a*) los de lo bello y de lo feo con todo el dominio dependiente de los valores estéticos; *b*) los de lo justo y de lo injusto, valores que fundamentan la idea del orden jurídico objetivo, independiente del Estado y de sus leyes; *c*) finalmente, los valores de puro conocimiento, de la Verdad, que se realizan en la filosofía. Los valores de las ciencias positivas (*Wissenchaftswert*) son consecutivos a los valores del saber puro. En general, los valores consecutivos a los valores espirituales son los de la cultura (*Kulturwert*). Como estados afectivos, a la intuición emocional de los valores espirituales corresponden la alegría y la tristeza espirituales, los sentimientos de estimación y de reprobación, de aprobación y de censura, etc.

4º Por último, el término supremo de la tabla de los valores es, según Scheler, el de lo sagrado y de lo profano. Estos valores se ofrecen a actos de amor y de odio de una especie particular que Scheler profundiza en su filosofía de la religión. Como todo amor y todo odio, en su grado más alto, se dirigen a unidades personales, principalmente a la persona de Dios. Según Scheler, los valores de lo divino y de lo sagrado fundamentan en general todos los demás valores. "Todos los valores posibles, declara nuestro filósofo, se basan en el valor de un espíritu infinito y personal y en el mundo de valores que a él se le presentan. Los actos que aprehenden valores absolutos son posibles solamente en tanto se realizan en contacto con lo Divino, "en Dios", por decirlo así, y los valores son valores absolutos solamente en tanto pertenecen al mundo de los valores que se ofrecen a Dios" (1). Los estados afectivos que corresponden a la intuición emocional de lo sagrado y de lo divino son la beatitud y la desesperación, la fe y la incredulidad, la piedad y la impiedad; el camino hacia la intuición de lo sagrado es el arrepentimiento y la renovación. Los valores consecutivos a los valores de lo sagrado son los del culto y de los sacramentos. Así, la descripción del orden cualitativo y puramente material de los valores conduce directamente, según Scheler, a Dios y a la religión.

La tabla de los valores propuesta por Scheler supone, pues, la existencia de un orden monista de los valores, ordenados con arreglo a un principio único que es el de los valores religiosos. Este punto de vista monista implica una negación de la autonomía de las diversas regiones de valores que es la premisa de todo el esfuerzo de secularización que se ha producido desde el Renacimiento, de toda la cultura laica moderna y especialmente de uno de los aspectos más esenciales de la moral autónoma de Kant. El pluralismo de los órdenes de los valores, la multiplicidad de los valores

(1) *Der Formalismus*, págs. 94, 108.

supremos y de los rangos ascendentes de los valores, ¿no se imponen por sí mismos en un análisis objetivo de su dominio? Y esta multiplicidad de escalas de los valores, este pluralismo de caminos ascendentes, ¿no son las adquisiciones más preciosas de toda nuestra civilización, basadas en el espíritu libertador del Renacimiento? Conquistas que, por lo demás, no causan perjuicio alguno a la religión, ya que, lejos de suprimir la relación entre el hombre y Dios, entre lo relativo y lo Absoluto, añaden otras que abren, junto a la religión, otros caminos hacia lo Absoluto. Scheler, volviendo al monismo medieval, que no admite más que un orden único de valores, no apoya su concepción en un análisis fenomenológico, aunque sea poco satisfactorio. Lo impone más bien como indiscutible, cosa que no es en modo alguno. Ello es un grave escollo para todo su sistema axiológico, por lo demás particularmente profundo y lleno de sugestiones felicísimas. Ya insistiremos sobre esto en nuestras observaciones críticas.

Lo que nos interesa actualmente es otra observación, no menos importante. Hemos trabado conocimiento con distintos aspectos del orden de los valores. Pero en ninguno de ellos, y especialmente en la tabla definitiva de los valores, donde se ordenan directamente según sus cualidades, hemos encontrado los *valores morales* como tales. ¿No sería natural buscarlos entre los valores espirituales? Sin embargo, no se encuentran en la enumeración de esos valores dada por Scheler. ¿Por qué razón? ¿Es un olvido o una exclusión consciente?

4.—*Los valores morales y su realización*

Scheler opone conscientemente los valores morales a todos los demás valores, y sigue en esta oposición las huellas de Kant. Los valores del bien y del mal se hallan, según Scheler, *fuera* del orden cualitativo de

los valores que ha sido descrito anteriormente (1). "Kant tiene perfecta razón cuando niega que pueda haber ahí una materia de voluntad que encarne la bondad". Cuando alguien obre únicamente "para ser bueno" no será jamás verdaderamente bueno, sino un fariseo que sólo parecerá bueno a sí mismo. Como materia de la buena voluntad pueden intervenir precisamente todos los demás valores, salvo los *valores morales* (2). Pero la falta esencial de la ética kantiana es haber deducido, de esta oposición de los valores morales y de todos los demás valores, que entre esos dos grupos de valores no hay ninguna relación, ningún lazo. Kant, procurando situar los valores morales en su plena independencia respecto a todos los otros valores, ha llegado a la idea de negar que el bien y el mal sean valores materiales, y ha querido reducir esos principios a la conformidad y a la no-conformidad con un precepto imperativo, con un deber ser normativo (3). Sin embargo, el bien y el mal son cualidades irreductibles que se ofrecen inmediatamente a la intuición emocional, al sentimiento puro, como todos los demás valores, y, como ya sabemos, es absolutamente imposible, según Scheler, hacer a los valores dependientes del deber ser, ya que éste supone precisamente los valores en que se basa.

Según Scheler, se pueden relacionar los valores morales con los otros valores, manteniendo, sin embargo su oposición, y si Kant no ha previsto esta posibilidad se debe a que no sabía distinguir los valores extratemporales de los bienes y de los objetivos y a que no tomó en consideración la existencia de una tabla apriorística de los valores, cuya existencia ha demostrado la descripción fenomenológica. En tanto se admite que los valores son esencias y que se ordenan según una escala apriorística, no es difícil observar de una

(1) *Der Formalismus in der Etrik und die materiale Wertethik*, págs. 19-20.
(2) *Ib.*, pág. 22.
(3) *Ib.*, pág. 20.

manera evidente la relación de los valores morales con los demás valores, y determinar precisamente los primeros por los últimos.

Las tesis de la axiología de los valores nos han enseñado que la existencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor positivo, y que la existencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor negativo. Por lo tanto —concluye Scheler—, los valores morales están necesariamente relacionados con los actos que realizan o tienden a realizar la existencia o la inexistencia de todos los demás valores. El acto bueno o moral es todo acto que se realiza o tiende a realizar un valor positivo o uno de sus grados en tal o cual rango cualitativo de valores. Así, para cada rango de valores, bien sea el rango de lo agradable, de lo vital, de lo espiritual o de lo sagrado, existe una moral material y apriorística que le es particular y que puede establecerse de una manera evidente (1). Y ya que la superioridad o la inferioridad de un valor se ofrece, como sabemos, a los actos de preferencia y de repugnancia emocionales, se puede, según Scheler, decir que realizar un valor es moral en el caso en que este valor es conforme con el que ha sido preferido y disconforme con el que ha sido repelido en la intuición emocional. En cambio, es acto malo o amoral el que realiza un valor que está en contradicción con el que ha sido preferido en la visión afectiva. Un asesino, por ejemplo, prefiere, como cualquier otro hombre, el valor personal al de la cosa y el valor vital a su negación; si asesina, es precisamente para realizar valores absolutamente opuestos a los que él mismo considera como superiores. La conformidad y la no-conformidad del valor a que se apunta en el acto de realización con el valor designado por el acto de preferencia emocional previo, son pues, el criterio más indiscutible del carácter bueno o malo de una acción.

Habría que detenerse ahí si las diversas especies

(1) *Der Formalismus*, pág. 21.

de valores no se colocasen en un orden único y no formasen rangos superpuestos. Pero como este orden existe, y los actos de preferencia y de repugnancia constatan la superioridad y la inferioridad de los valores, tanto a propósito de los grados del mismo rango como en las relaciones de dichos rangos entre sí, el problema moral es más complicado. El acto que realiza un valor positivo de un rango determinado, por ejemplo, el valor de lo agradable, para ser verdaderamente moral debe tener en cuenta, al mismo tiempo, la realización de los valores pertenecientes a los rangos superiores a aquel a quien se dirige directamente. Por ejemplo, el acto que realizara el valor más alto de lo agradable, con perjuicio del de vitalidad, como una comida exquisita que provocara la muerte, o el acto que realizara el valor de vitalidad con perjuicio de los valores espirituales, como la negativa a instruirse para desarrollar sólo la fuerza física, serían actos evidentemente amorales. De modo que el bien, en el sentido absoluto de la palabra, es el valor característico del acto que tiene en cuenta la realización de los valores más altos del rango supremo. Relativamente bueno es todo acto que realiza un valor positivo en tanto tiene en cuenta al mismo tiempo la realización de los valores pertenecientes a los rangos superiores.

Así, según Scheler, se pueden establecer a propósito de los valores morales axiomas paralelos a los que han sido formulados para la relación entre los valores y la existencia, a saber:

"En el dominio de la voluntad (y de otros actos correspondientes, como los de perdón, de promesas, etc.), el valor del bien es el que caracteriza la realización de un valor positivo". "En el mismo dominio, el valor del mal es el que caracteriza la realización de un valor negativo". "Mas precisamente el valor del bien es el que caracteriza la realización de los valores positivos pertenecientes al rango supremo o a los superiores". "El valor del mal es el que caracteriza únicamente la realización de los valores pertenecien-

tes a los rangos inferiores, sin tener en cuenta valores más altos". "El criterio del bien y del mal se halla en la concordancia o discordancia de los valores tenidos en cuenta en el acto de realización con el valor preferido o repelido" (1).

El acto que realiza un valor y en el que se manifiestan los valores del bien y del mal, no puede jamás presentarse como una cosa y permanece siempre absolutamente opuesto al mundo de las cosas. Sin embargo, un acto tiene un sentido sólo en tanto es realizado por una unidad personal. Todo acto debe ser precisamente definido como manifestación de una persona (2). Según Scheler, "la persona fundamenta los actos y no los actos a la persona". Los valores morales están unidos a actos en tanto que en estos actos se ofrece el ser mismo de la persona. Así, el verdadero soporte (*Träger*) de los valores morales es la persona misma, y es su ser quien es esencialmente bueno o malo. Cabe, pues, definir los valores morales como valores ante todo personales (3). Por eso Scheler caracteriza su concepción ética como un "personalismo". Scheler dice: "Son esencialmente las personas quienes son moralmente buenas o malas, y los otros fenómenos lo son únicamente en su relación con las personas, bien sea esta relación directa o indirecta" (4). Una persona, como tal, en el sentido estricto de la palabra, no puede ser nunca agradable o desagradable, ya que los valores de este rango son únicamente valores de cosa. Lo mismo ocurre con los valores estéticos: comparándolos con los valores morales, se llega a las siguientes observaciones: 1º Los valores estéticos caracterizan siempre cosas y no personas: la belleza de un ser humano es la belleza de su cuerpo y no la belleza de su persona. 2º Los valores estéticos se manifiestan a menudo en objetos aparentes y considerados como aparentes, por ejemplo, en

(1) *Der Formalismus*, pág. 22.
(2) *Der Formalismus*, pág. 83.
(3) *Ib.*, págs. 23-24.
(4) *Ib.*, pág. 83.

un drama histórico, una novela, etc. 3º Esos valores están siempre unidos a una imagen. Por el contrario: 1º Los valores morales no caracterizan jamás cosas, sino siempre personas. 2º Los soportes de valores morales se presentan esencialmente como seres verdaderos y no aparentes. 3º Esos valores no deben encontrar necesariamente una expresión en una imagen y sus encarnaciones pueden no admitir ninguna representación adecuada (1).

5.—*La persona.*

Pero ¿qué es una persona? Es, responde Scheler, una *unidad concreta de todos los actos, aun de los solamente* posibles, que se opone a toda la esfera de los objetos de percepción, bien exterior, bien interior, es decir, a los objetos físicos o psíquicos y que a *fortiori* se opone al dominio de cosa. *La persona existe únicamente por la realización de sus actos* (2).

Con estas anotaciones previas ya es fácil observar que la idea de la persona (3), tal como la concibe Scheler, difiere tanto de la concepción habitual de la persona como ser razonable consciente de sí mismo que presenta un centro volitivo, como de la noción de "conciencia intencional" y también de la noción de "yo puro" desarrolladas por Husserl.

Observemos, ante todo, que se trata, no de la persona real y empírica, sino de la esencia misma de la persona cuya visión es la única que hace posible encontrar en el mundo, la personalidad empírica. Esta personalidad como esencia, a la que se llega por el método de reducción fenomenológica, es absolutamente neutra respecto a la estructura psicológica del sujeto; ni la existencia de un cuerpo ni la de un yo psíquico es una premisa necesaria para la atribución de la per-

(1) *Der Formalismus*, pág. 83.
(2) *Ib.*, pág. 24.
(3) *Ib.*, págs. 384-620.

sonalidad. No se puede atribuir a Dios un cuerpo y una organización psíquica y, sin embargo, su esencia es ser persona. En cambio, un ser animado que tenga un yo psíquico no es necesariamente una persona, aunque sea consciente de sí mismo, como, por ejemplo, un niño de tierna edad (1).

Sin embargo, observando que se trata de la persona como esencia, todavía ganamos poco. Cada yo psíquico tiene también su propia esencia. Se plantea la cuestión de saber cómo la esencia de la persona se relaciona con la esencia del yo psíquico. Por otra parte, se confunde habitualmente a la persona con la *Vernunftperson*, es decir, con el representante y con el punto de manifestación de la razón, con "el ser razonable". La persona está, por sí misma, subordinada a la razón impersonal para la que no es más que un lugar de paso indiferente. Una persona es entonces completamente substituíble por otra; todo su valor se reduce a la razón impersonal misma, y la autonomía de la persona no es más que una "logonomía" a la que está completamente subordinada la personalidad. La autonomía comprendida como logonomía no es, pues, más que una heteronomía disfrazada, y la concepción de la personalidad como un representante de la razón impersonal es, a decir verdad, una negación completa de la personalidad (2). Por lo demás, fácil es darse cuenta del grado de falsedad de esta concepción intelectualista de la personalidad cuando se observa que un enfermo psíquico que no es razonable puede, sin embargo, manifestar su personalidad moral no deformada por la enfermedad (3).

Resulta evidente que la persona no es idéntica a la esencia de un yo psíquico cuando se tiene en cuenta que la esencia de un yo psíquico está necesariamente unida a la esencia de otro yo psíquico, de un tú (*Du*) y, en general, con la de una comunidad, mientras que la persona se basta, en cierto modo, a sí misma y pre-

(1) *Der Formalismus*, págs. 403, 412, 495-499.
(2) *Der Formalismus*, págs. 384-387.
(3) *Ib.*, pág. 117.

senta en sí, por así decirlo, una totalidad (1). Por otra parte, la personalidad no precede a los actos como una sustancia y no se ofrece a actos como el yo psíquico (2). Es lo *vivido de lo vivido* (*Erleben der Erlebnisse*) que existe y se ofrece solamente *mediante* actos y *en* su realización, sin ser, no obstante, producido por ellos y en cambio basándolos sin precederlos (3).

Según Scheler, la persona está unida de la manera más íntima a la intencionalidad. Los actos en cuya realización consiste el ser de la persona son precisamente actos intencionales (4). Sin embargo, la persona, según Scheler, no se identifica con la conciencia intencional pura de Husserl. Ni la conciencia dirigida hacia las esencias objetivas ni la conciencia que se percibe a sí misma —la conciencia de sí— es para Scheler como tal una *persona*. Si existieran seres que pudieran realizar sólo actos intencionales de una especie particular, por ejemplo, sólo actos de conocimiento o exclusivamente actos intencionales emotivos o actos de voluntad, para esos seres (5) no se plantearía el problema de la personalidad. Un acto intencional, como tal, no necesita la suposición de un centro que lo realice. Scheler está completamente de acuerdo con Husserl en decir que el acto intencional designa solamente la actualidad de un contenido ante la conciencia en oposición a su potencialidad y no una acción (6). La conciencia intencional, exclusivamente intelectual o únicamente emocional, es puramente objetiva y no tiene como tal ninguna relación con la personalidad (7). Scheler no retoma la teoría husserliana de un yo puro, base del acto de la atención.

(1) *Ib.*, págs. 404-405.
(2) *Ib.*, págs. 385, 398, 391.
(3) *Ib.*, págs. 385, 401-405.
(4) *Ib.*, págs. 404 y siguientes.
(5) *Der Formalismus*, pág. 397.
(6) *Ib.*, pág. 395.
(7) *Ib.*, pág. 402.

y, a juzgar por lo que dice contra el yo puro de la apercepción trascendental de Kant, está más bien dispuesto a rechazarla (1).

La idea scheleriana de la persona es completamente distinta. La diversidad de especies distintas y heterogéneas de intencionalidad plantea el problema de un centro único realizador de esos actos tan divergentes (2). La conciencia intelectual o la conciencia emocional, como hemos dicho, no son personales por sí mismas. Pero su oposición y también su relación, el hecho de que estén juntas, plantea el problema de la persona como de un centro supra-consciente (*überbewust*) que une las especies heterogéneas de la intencionalidad y realiza todos los actos intencionales posibles (3). La personalidad se afirma, pues, en la realización de los actos intencionales divergentes, y por esta divergencia pluralista de los actos intencionales se llega a percibir la necesidad del principio personal. Así *la persona es una unidad concreta y supra-consciente de los actos intencionales, múltiples y heterogéneos* (4). Siempre es individual, siempre estrictamente singular y no substituíble (5). No hay personas en general: sólo hay personas concretas e individuales, diferentes una de otra y desiguales, según Scheler, en su relación con Dios (6). La conciencia de sí mismo (*Selbst-bewustssein*) no es todavía una persona; puede llegar a ser una persona si se percibe en tanto conjunto, en tanto unidad compleja de las conciencias diversas (conciencia-conocimiento, conciencia-emocional, conciencia-volitiva). La esencia de la persona, pues, es siempre supra-consciente.

Si se conviene en designar toda la esfera de los actos intencionales en la riqueza de sus distintas manifestaciones como *Espíritu*, debe decirse que la persona es

(1) *Ib.*, págs. 345-348.
(2) *Der Formalismus*, págs. 407-408.
(3) *Ib.*, págs. 397-398.
(4) *Ib.*, págs. 508-514.
(5) *Ib.*, págs. 526-530.
(6) *Ib.*, pág. 347, n. 1.

un elemento esencial del espíritu y que *todo espíritu es esencialmente personal* (1). "El espíritu impersonal" o supra-personal, es una contradicción *in adjecto*, un absurdo. La persona es la forma necesaria del ser del espíritu, y la esencia de la personalidad es espiritual. Toda la vida moral así como toda la vida religiosa, consiste en una *participación* en actos del espíritu (2); la idea misma del hombre y su posición particular en el mundo se dejan definir únicamente por ese hecho de participación en el espíritu (3). Y esta participación es siempre la integración en una persona superior, ya que el espíritu es personal, nunca supra-personal. Éste es el fundamento del *personalismo jerárquico* de Scheler para quien todas las personas forman un orden cuyo término supremo es la persona de Dios, como espíritu infinito y personal, "la persona de las personas".

6.—*Teoría de la "simpatía intencional" y en particular del amor.*

Estas observaciones llevan al problema general de los *actos intencionales afectivos dirigidos uno hacia otro y realizados en común*, problema que no se halla resuelto por la distinción de las tres capas de intencionalidad emocional: sentimiento puro, actos de preferencia y de repugnancia, acto de amor, establecidos a propósito de la visión de los valores. Trátase aquí de otra dirección de la intencionalidad emocional que tiene por contenido el flujo afectivo de lo vivido mutuo, de "simpatía intencional", de la que Scheler describe la esencia y distingue las diversas formas en un libro especialmente dedicado a este tema. El amor dirigido hacia personas y especialmente hacia Dios se

(1) *Ib.*, págs. 404-405.
(2) *Der Formalismus*, III ed., prólogo, pág. XIX.
(3) *Die Sonderstellung des Menschen*, 1927, págs. 190 y siguientes; *Die Idee des Menschen, Um. d. W.*, I. pág. 299.

presentará como una forma especial de esta "simpatía intencional".

Antes de referirnos al análisis fenomenológico de los actos de simpatía, hay que excluir de este campo actos que se le atribuyen por error. Es el caso del "contagio sentimental" (*Gefühlsansteckung*). Cuando, por ejemplo, al unirnos con unos acompañantes alegres nos ponemos automáticamente alegres, o cuando las lágrimas o las risas ajenas producen el mismo efecto en nosotros; cuando somos arrastrados por el pánico de una multitud o por su cólera, hay una reproducción subconsciente de los estados afectivos ajenos por nuestros propios estados afectivos. En esta reproducción por contagio afectivo, los sentimientos ajenos se presentan como los sentimientos propios del sujeto ganado por el contagio, y no como sentimientos ajenos. Las reacciones de un rebaño respecto a las emociones de su guía pueden servir de ejemplo a esta especie de reproducción. Este contagio sentimental puede, por lo demás, efectuarse sin que otro sujeto experimente un sentimiento; por ejemplo, la impresión que produce un tiempo sombrío o la vista de un desierto, lo cual demuestra que la *Gefühlsansteckung* no tiene nada de común, no ya con la simpatía intencional, sino con la simpatía en general (1).

1.—Un campo intermedio entre el contagio sentimental y la simpatía, en el sentido estricto de la palabra, se encuentra en el *sentimiento de unidad completa* con otro ser vivo —*Einsfühlen*,— según el término característico de Scheler (2). En la *Einsfühlen* hay una identificación absoluta de un yo psíquico con otro yo; puede ser "ideopática" si se identifica otro yo consigo mismo, como, por ejemplo, en el caso de la identificación instintiva de una madre con su hijo, o "heteropática" si se identifica su yo propio con la vida de otro, como, por ejemplo, en los hombres pri-

(1) *Wesen und Formen der Sympathie*, II ed., 1923, páginas 11-16.

(2) *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 16-35, 35 y sigts., 112 y sigts., 120 y sigts.

mitivos que se identifican con su totem, o como en los misterios antiguos, en que el creyente en éxtasis se une completamente con su Dios. Clarísimos ejemplos de la *Einsfühlen* heteropática se presentan en la relación del hipnotizado con el hipnotizador o en el estado psíquico-patológico de la encarnación, como en una mujer descrita por Flournoy, que se identificaba con María Antonieta. La vida erótica proporciona muchos ejemplos de la *Einsfühlen*. Lo que caracteriza a la *Einsfühlen* es que hay aniquilamiento completo del yo propio ante la unidad vital a que se siente unido, y esto a veces en perjuicio directo del sentimiento de conservación de sí mismo. Ejemplos muy característicos de la *Einsfühlen* son el caso citado por Schopenhauer de la ardilla que hipnotizada por el deseo que la serpiente tenía de devorarla, se le puso en la boca, o el que describe Bergson de la relación instintiva de la oruga con el sphex que la paraliza para que sirva de alimento fresco a sus larvas.

El fenómeno de la *Einsfühlen* nos lleva a deducir la unidad de todo lo viviente, la unidad metafísica de la vida en general; la *Einsfühlen* puede ser considerada precisamente como una intuición de esta unidad vital (1). Pero es un grave error hacer de esta unidad vital un principio universal y considerarla, con Bergson, Diech, Lodge y otros filósofos, como el *Weltgrund*, el fundamento del mundo entero. A la esfera de lo vital se opone, según Scheler, la esfera del espíritu (de los actos intencionales), que es estrictamente personal y supone la comunión de las personas, esencialmente distintas y unidas en su diferencia por un "vivido afectivo mutuo" —*Mitfühlen*,— el sentimiento en común, muy distinto de la *Einsfühlen*.

2.—El *Mitfühlen* —el sentimiento en común— o la simpatía intencional es el acto en que el sentimiento ajeno, precisamente en esta cualidad de acontecimiento heterogéneo, se ofrece a nuestro sentimiento pro-

(1) *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 89 y sigts. *Erkenntnis und Arbeit*, págs. 335, 336, 458-489.

pio. Hay aquí una verdadera penetración en otro sujeto, una verdadera acción de trascender su propio yo (1). El *Mitfühlen* —la simpatía intencional— supone, pues, necesariamente, la oposición de dos sujetos cuando menos que no se identifican en modo alguno. Lo vivido afectivo mutuo no es ni la *Einsfühlen*, con que lo confunden habitualmente las teorías metafísicas de la simpatía, ni una reproducción de la emoción vivida por el sujeto mismo como quieren las teorías genéticas y empiristas de la simpatía. Puede tenerse simpatía por sentimientos que uno nunca ha experimentado, por ejemplo, el horror ante la muerte, etc. (2). Cuando se trata de lo vivido afectivo mutuo, lo que está en juego es la visión emocional de la vida afectiva de otro. Hay que distinguir tres especies distintas:

a) El *Mit-einander-fühlen*, la acción de experimentar juntamente de una manera inmediata el mismo sentimiento, por ejemplo, la misma tristeza o la misma alegría. Los padres se hallan ante el cadáver de su hijo: sería falso decir que cada uno de ellos tiene un sentimiento separado de tristeza, al que se añade el conocimiento de que el otro esposo está también triste. ¡No! Se trata de un solo sentimiento de tristeza que es experimentado juntamente por los dos esposos como un contenido intencional idéntico: participan en la misma tristeza. Sólo los sentimientos superiores son susceptibles de ser experimentados inmediatamente por varias personas al mismo tiempo. Para los dolores físicos, por ejemplo, el *Mit-einander-fühlen* no es posible.

b) Una segunda especie de vivido afectivo mutuo es el *Mitgefühl*, la simpatía reproductora o el eco sentimental. El eco sentimental nace de la comprensión emocional del sentimiento ajeno. Por ejemplo, cuando se tiene compasión o lástima de los sufrimientos de alguien, o cuando se siente alegría por

(1) *Ib.*, pág. 52.
(2) *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 53 y sigts.

la felicidad ajena, no se experimenta inmediatamente el mismo sufrimiento o la misma alegría que el otro; pero se les comprende de una manera emocional, y esta comprensión engendra el sentimiento de la compasión, de la lástima, de la alegría, etc. La compasión y el sufrimiento que es objeto de ella son, pues, dos actos distintos, mientras que en el caso de *Miteinander-fühlen* se trataba de un solo y mismo acto emocional (1).

c) En el mismo análisis del *Mitgefühl* o del eco sentimental, se ha ofrecido aún una tercera especie de vivido afectivo mutuo: *la comprensión emocional* que engendra precisamente el *Mitgefühl* y que, sin embargo, hay que distinguir claramente de éste. La comprensión emocional (el *Nachfühlen*) no va acompañada siempre por el eco de un sentimiento análogo al que es aprehendido. Puede no engendrar nuevos sentimientos; por ejemplo, un historiador, un novelista, un dramaturgo, deben tener una comprensión emocional de sus héroes, pero no tienen necesidad de compadecerlos directamente, o de regocijarse con sus alegrías, etc. Cuando se nota que alguien es desgraciado y se procura evitarlo, se tiene precisamente por esta razón la comprensión emocional de sus sentimientos; pero ninguna compasión o lástima verdadera hacia él (2). Un ejemplo particularmente claro de la independencia de la comprensión emocional y del eco sentimental que puede engendrar es el fenómeno de la crueldad. Para ser verdaderamente cruel hay que tener la comprensión de los males de la víctima, ya que precisamente es la conciencia de su suplicio la que engendra el sentimiento de satisfacción y de gozo de que es cruel; la comprensión emocional va acompañada en este caso, por lo tanto, de sentimientos directamente inversos de los que son aprehendidos en otro.

(1) *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 10, 9, 159 y siguientes.
(2) *Ib.*, págs. 4 y sigts., 11, 15.

3.—Las tres especies distintas de vivido afectivo mutuo o de la simpatía intencional que acabamos de analizar: la acción de sentir juntamente (*Mit-einander-fühlen*), el eco sentimental (*Mitgefühl*) y la comprensión emocional (*Nach-fühlen*), se distinguen claramente del *amor*. Es tan falso confundir el amor con el *Einsfühlen*, el sentimiento de la unidad vital absoluta, como suelen hacerlo las teorías metafísicas y monistas del amor, de Plotino a Bergson (pasando por Schelling, el joven Hegel y E. v. Hartmann) (1), como reducirlo al eco sentimental (*Mitgefühl*), a la compasión, a la lástima y a la benevolencia, como quieren los positivistas, especialmente los teorizadores ingleses de la simpatía (2). El amor se opone de la manera más rigurosa al *Einsfühlen*, ya que el amor es siempre personal, siempre basado en la autonomía y la espontaneidad de la persona que lo experimenta; es el acto intencional por excelencia, dirigido hacia contenidos heterogéneos (3). Y al mismo tiempo, el amor se separa claramente del *Mitfühlen*, de todas las especies de vivido afectivo mutuo, por su dirección hacia valores, por su *Wertbezogenheit* (4). Lo vivido afectivo mutuo es, como tal, ciego para los valores; cabe regocijarse de la alegría de un hombre cruel que hace sufrir a su víctima o tener compasión de la tristeza y de la cólera de un malhechor que no puede cometer un crimen. Estos ejemplos dan a entender cuán vano es todo intento de fundar la moral en el sentimiento de simpatía como tal. El amor, en cambio, tiende siempre hacia el valor positivo del objeto o de la persona amada, tanto si es un valor inferior como

(1) *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 79-87. Sobre la filosofía del joven Hegel véase la notable obra de Jean Wahl *La desgracia de la conciencia en la filosofía de Hegel*, que ilumina definitivamente la fase romántica del pensamiento hegeliano, y sobre el papel que la idea de amor ha desempeñado en la formación de su sistema, véase especialmente págs. 203-241.

(2) *Ib.*, págs. 163 y siguientes, 1 y siguientes.

(3) *Ib.*, págs. 84, 143 y siguientes, 153-154.

(4) *Ib.*, pág. 85.

el vital o medio. como el bello o superior, como los valores morales y religiosos de la persona misma. Por otra parte, el amor no es una reacción en respuesta a lo que experimenta otro, como el eco sentimental, sino un acto espontáneo. Se destaca en forma clara del *Mitfühlen* y basa a éste sin depender a su vez de él. El amor es un movimiento y no una función puramente pasiva; sin embargo, no tiene nada de común con una tendencia o aspiración; es un movimiento hacia los grados más altos de los valores positivos, sin ningún fin de realización. ¿A qué realización aspira una madre cuando mira amorosamente a su hijo dormido ¿Qué debe realizarse en el amor que tiene a Dios por objeto? (1). El amor fundamenta las aspiraciones, pero es independiente de ellas. La diferencia entre el amor y la compasión, la lástima, etc., salta por decirlo así, a la vista cuando se manifiesta compasión o lástima por una persona sin amarla, lo que siempre ofende; en este caso el amor y la lástima tienen dos objetos diferentes: el amor se dirige, por ejemplo, a toda la humanidad, a toda una nación, etc., y la lástima al individuo en particular, en una plena indiferencia de sus calidades propias.

En la descripción de los actos intencionales a los que se ofrecen los valores, el amor era definido como el *pioneer* de la aprehensión de los valores, el acto que abre los ojos respecto a valores, que de otro modo serían invisibles. Esta definición, dice Scheler, no se refiere, sin embargo, más que a los resultados, a los efectos del acto del amor y no a su esencia misma (2). El acto del amor consiste en un movimiento intencional que va de un grado inferior hacia un grado superior de un valor, sin que esos valores sean previamente dados (3). El amor no es ni activo ni pasivo: no crea valores y no los aprehende simplemente (4).

(1) *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 165-166, 167.
(2) *Ib.*, págs. 182-183,
(3) *Ib.*, pág. 181.
(4) *Ib.*, págs. 183 y siguientes.

El amor actualiza los valores positivos encarnados en el objeto amado hasta sus grados más altos (1). "El amor es un movimiento en que todo objeto individual y concreto que encarna valores es elevado hasta los grados más altos de los valores que le son accesibles según su vocación ideal; en otros términos, en el amor todo objeto llega a la perfección completa de los valores esenciales que le son propios" (2).

El amor puede dirigirse a todos los soportes de valores, bien sean cosas o personas. Pero únicamente en tanto se dirige a personas se manifiesta en su plena expansión, en su poder supremo, como amor absoluto (3). El amor dirigido a personas presenta siempre un *Mitvollzug*, la realización de actos en común con la persona amada, pero se distingue de la simple simpatía intencional especialmente del eco sentimental en que en ese mismo acto de *Mitvollzug* eleva a la persona amada a los más altos grados de los valores positivos que está llamada a expresar. Por ejemplo, el amor por un malhechor no será jamás una simpatía con sus malos sentimientos, sino el contacto con sus cualidades positivas elevadas hasta su más alta expresión: si este amor se dirige a su personalidad, tenderá hacia los supremos grados de los valores morales y religiosos que puede encarnar; si es amor dirigido a su yo psíquico, afectará a sus valores espirituales más elevados; finalmente, si sólo es amor sexual, tenderá hacia los valores vitales supremos del malhechor; pero el amor que se dirige a él no será jamás una simpatía por sus cualidades negativas.

Esta sola observación permite entrever que el amor es la cumbre de todas las formas de la simpatía. Según Scheler, se pueden establecer las siguientes relaciones esenciales entre las distintas especies de simpatía que hemos distinguido.

(1) *Ib.*, págs. 176 y siguientes.
(2) *Ib.*, pág. 187.
(3) *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 191-194, 184 y siguientes.

El sentimiento de unidad absoluta (*Einsfühlen*) es el fundamento de la comprensión emocional (*Nachfühlen*), que supone una intuición efectiva subconsciente de la unidad vital. La comprensión emocional basa, a su vez, el eco sentimental (*Mitgefühl*), la compasión, la lástima, etc., como ya hemos observado. El eco sentimental (*Mitgefühl*) es el fundamento del amor general de la humanidad (*humanitas, allgemeine Menschenliebe*), "de los yo psíquicos de todos los hombres". Scheler, al comienzo de su carrera, juzgó muy severamente esta emoción, como un simple producto del resentimiento burgués, hostil a la idea cristiana del amor personal (1); pero en su obra sobre la *Simpatía* renuncia a esta concepción y reconoce que el amor a la humanidad en general es un verdadero amor, sólo inferior al que se dirige a las personas (2). Precisamente este amor humanitario fundamenta la forma suprema del amor que se dirige a personas concretas: a las personalidades finitas y a la personalidad infinita de Dios. Este amor absoluto puede llamarse "acósmico", ya que las personas a quienes se dirige se oponen estrictamente al mundo entero de las cosas. El amor acósmico de las personas, por una parte, y el sentimiento cósmico y vital de unidad absoluta (*Einsfühlen*), por otra, son los polos extremos entre los que se ordenan todas las demás formas de simpatía. Y como el *Einsfühlen*, elevado por error al rango superior de la simpatía, conduce inevitablemente al panteísmo, la atribución de este lugar supremo al amor acósmico dirigido a las personas conduce necesariamente al teísmo (3).

Si se aprecian las diversas formas de simpatía en tanto que soportes posibles de los valores morales, hay que observar que el sentimiento de unidad absoluta (*Einsfühlen*) y la comprensión emocional (*Nachfühlen*) son completamente neutros respecto a los va-

(1) *Vom Umsturz der Werte*, 1 vol., págs. 129 y siguientes, 150 y siguientes.
(2) *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 115-117.
(3) *Ib.*, pág. 120.

lores morales, mientras que al eco emocional (*Mitgefühl*) y a la "acción de sentir juntamente" (*Miteinanderfühlen*) pueden presentarse valores del bien y del mal según la calidad de los sentimientos experimentados (1). Finalmente, el acto del amor, en cualquier forma que se presente, es siempre el soporte de valores morales, ya que el amor eleva su objeto al grado supremo de los valores positivos; y precisamente toda la moral consiste en esta dirección hacia valores superiores, bien sea una realización de un valor positivo en la existencia, realización adquirida por la voluntad, bien sea solamente la aparición de un valor más alto, tal como es logrado por el amor. El acto del amor, pues, es siempre un acto moral y cuando el amor se dedica a personas, es el amor moral por excelencia (2). Véase, por lo tanto, cuán falso es el rigorismo de Kant, que quería excluir la simpatía y el amor del dominio de la moral.

7. — *El problema del conocimiento ajeno.*

Las diversas formas de simpatía intencional, y de una manera especialmente intensa el amor acósmico de las personas, trascienden del dominio del yo propio y entreabren el mundo de los otros "yo" y personas, en el que penetran cada vez más profundamente. Se trata, en este caso, de la aprehensión inmediata de los otros "yo" y personas mediante la intuición emocional directa a la que se ofrecen en su originalidad propia. El problema del "conocimiento de los otros yo" es resuelto, pues, por la teoría de la intencionalidad simpática de una manera absolutamente opuesta a las concepciones habituales. Éstas basan la convicción de que un ser percibido es ani-

(1) *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 162-163.
(2) *Ib.*, págs. 188 y siguientes, 191 y siguientes.

mado, bien en la "conclusión por analogía" con la percepción interior de sí mismo, bien en la creencia sentimental proyectiva: el *Einfühlen* en el objeto en cuestión. Estas dos concepciones que se combaten recíprocamente parten de premisas idénticas que, según Scheler, deben rechazarse definitivamente (1). Estas premisas pueden reducirse a las afirmaciones siguientes: primero, que primordialmente el único dato ofrecido directamente a un sujeto es su yo propio; segundo, que los demás seres animados, y especialmente los demás yo, se dan ante todo como cuerpos cuyos movimientos y demás cambios exteriores implican la conclusión o creencia de que son animados (2). Sin embargo, estas tesis son absolutamente falsas, no sólo en lo concerniente a la aprehensión simpática de los otros "yo" y personas basada en la intuición emocional, sino también en lo que concierne a la simple percepción intelectual de la realidad de los "otros yo". En el estudio sobre los *Idolos del conocimiento de sí mismo* ya intentó Scheler demostrar que es un prejuicio debido a los tiempos modernos atribuir a la percepción interior de sí mismo una evidencia mayor que a la percepción del mundo exterior. Desde el punto de vista fenomenológico, hay una igualdad absoluta entre las diversas esferas del mundo interior y del mundo exterior en cuanto a su percepción y a su conocimiento (3). Especialmente las ilusiones en el conocimiento de sí mismo son mucho mayores que en el conocimiento de los otros "yo" y del mundo exterior; según la profunda frase de Nietzsche, cada cual es el más lejano a sí mismo (4).

En la última parte de su libro sobre la simpatía, completa Scheler estas afirmaciones con la tesis de que en la percepción interior, la realidad de los otros yo se presenta de una manera previa a la realidad

(1) *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 273-281.
(2) *Ib.*, pág. 281.
(2) *Vom Umsturz der Werte*, II vol., págs. 8 y sigtes.
(4) *Ib.*, págs. 126-132.

del yo propio. Hay una evidencia intelectual de la existencia de los otros "yo" (de *toi, Du-Evidenz*) y de la comunidad (de *Nous, Wir*), y esta evidencia es anterior a la percepción de sí mismo, y a la percepción del mundo exterior. Por eso, mientras muchos filósofos se han aventurado a negar la realidad del mundo exterior, casi ninguno de ellos se ha atrevido a extender la tesis solipsista y a negar la existencia de los otros "yo" (1). Y así se explica que los niños de pocas semanas, que todavía no pueden distinguir los colores, sin hablar de la posibilidad de que deduzcan conclusiones lógicas, reconocen, sin embargo, el rostro de sus padres (2).

En suma: la intuición directa de otros se impone tanto en el dominio de la simple percepción como en el dominio de la simpatía intencional, donde es más intensa y penetra hasta el fondo mismo de las demás personas.

Para continuar en la esfera epistemológica que acabamos de abordar al analizar la percepción intelectual de los otros "yo". prosigamos brevemente las soluciones que Scheler propone en su libro *Trabajo y conocimiento* en cuanto al problema de la realidad. que, como se recordará, quedó sin solución en Husserl.

El conocimiento de lo real es, según Scheler, completamente distinto del conocimiento de las esencias; el conocimiento es una contemplación completamente desinteresada fundada en el asombro, la humildad y el amor, mientras que la percepción de la realidad, basada en el deseo de dominación, tiene un carácter práctico y está relacionada con el trabajo, las aspiraciones y la voluntad. La realidad, según Scheler, no es más que una *resistencia* a la voluntad, y el papel de la voluntad, desprovista, como sabemos, de intencionalidad, consiste, precisamente, en anunciar la realidad que le resiste. El pragmatismo y el idealismo

(1) *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 301 y siguientes; *Erkenntnis und Arbeit*, pág. 477.
(2) *Ib.*, págs. 274-275.

son culpables de errores inversos: el pragmatismo quiere atribuir al conocimiento filosófico el mismo carácter práctico que tiene, en efecto, la percepción de la realidad; y, en cambio, el idealismo, especialmente el de Husserl, quiere atribuir al conocimiento de la realidad el carácter desinteresado y contemplativo que tiene únicamente el conocimiento filosófico de las esencias. Ahora bien; según Scheler, el pragmatismo tiene razón en cuanto al dominio de la percepción de lo real y el idealismo en cuanto al conocimiento filosófico de las esencias. Scheler, en su teoría de la realidad como resistencia a la voluntad, sigue una larga tradición filosófica que parte de Maine de Biran y termina en el pensador alemán Dilthey. Los rasgos especiales que separan la teoría scheleriana de lo real de la de sus precursores pueden reducirse a los tres siguientes: 1º Para Scheler, la percepción de lo real en tanto que resistencia a la voluntad, es directa e intuitiva, y la resistencia es, no sólo la señal de la realidad del mundo exterior, sino de toda realidad en general (1). 2º En la percepción de lo real se ofrece directamente la totalidad del objeto, su unidad, ya que las sensaciones no son elementos constitutivos de la percepción y de su contenido, sino momentos abstractos artificialmente destacados de la totalidad del objeto. En suma: para Scheler, que se apoya en este caso en la nueva teoría psicológica alemana —la *Gestaltentheorie*— y sigue las sugestiones bergsonianas que niegan la subjetividad de las cualidades sensibles, la percepción del conjunto precede a las sensaciones; esto confirma la tesis de la filosofía fenomenológica, opuesta a la concepción kantiana, a saber: que los objetos del conocimiento no son resultados de la formación del caos de las sensaciones por la razón activa (2). 3º Finalmente, según Scheler, se pueden establecer las cuatro reglas apriorísticas siguientes en cuanto al orden en que se dan las diversas esferas de

(1) *Erkenntnis und Arbeit*, págs. 464-472, contra Dilthey.
(2) *Ib.*, págs. 354-418, 457.

realidad: *a*) la realidad de lo Absoluto o Dios, como la de una esfera absolutamente irresistible que coloca la totalidad de los fenómenos bajo su dependencia, precede a todos los demás dominios de lo real; *b*) la realidad de los otros "yo" se da de una manera previa a la realidad del mundo exterior, así como a la realidad que se presenta a la introspección de sí misma; *c*) la realidad del mundo exterior es anterior a la realidad del yo interior propio; *d*) finalmente la realidad del mundo de lo viviente y orgánico se da de una manera previa a la realidad de la naturaleza muerta (1). Esta escala de las cuatro esferas de realidad superpuestas una a otra puede verificarse por la observación de que si se baja de la primera a la cuarta, la resistencia de la realidad en cuestión disminuye cada vez más, y, por el contrario, si se sube de la cuarta a la primera, dicha resistencia aumenta siempre (2).

8. *La filosofía social de Scheler* (3)

El mismo Scheler caracteriza su punto de vista como el de un "personalismo jerárquico". Sin embargo, este personalismo no tiene nada que ver con el individualismo. Scheler desarrolla toda una filosofía social en que la idea del "todo" y de lo "universal concreto" desempeña un papel esencial. Todo el sistema de Scheler está orientado hacia una sociología espiritualista.

No estando la "persona" unida directamente ni a una conciencia de sí mismo ni a una voluntad, el personalismo de nuestro filósofo está exento de toda tendencia a aislar a las personas. "Los valores morales —declara Scheler— no se manifiestan en una persona aislada, sino en una persona esencialmente ligada con la personalidad superior de Dios y unida por lazos de solidaridad con la totalidad del mundo del espíritu y de la humanidad" (4).

(1) *Erkenntnis und Arbeit*, págs. 474-482. *Soziologie des Wissens*, págs. 52-54.

(2) *Ib.*, págs. 475-482.

(3) La exposición de la "filosofía social" y de la "filosofía religiosa" de Scheler va en caracteres más pequeños para hacer notar que estas partes de la doctrina scheleriana no se relacionan, según nos parece, tan directamente como el resto, con la aplicación consecuente del método fenomenológico.

(4) *Der Formalismus*, prólogo a la II ed., pág. XII.

El personalismo de Scheler se caracteriza al mismo tiempo como un *solidarismo* (1), una solidaridad de personas en tanto que miembros, colectivamente responsables, de una comunidad, de un todo cuyo término es Dios (2). Si el yo psíquico está unido de una manera ontológica a otro yo y a la comunidad, el espíritu personal finito, aunque se basta a sí mismo, está unido en cierto modo, en tanto apoyo de los valores morales (*W. u. F. der Symp.*, págs. 257, 262 y sigts.) y las totalidades en que participa se presentan como personalidades superiores, a su vez solidarias de otras personalidades complejas hasta su cumbre, la persona de las personas, Dios. La idea del solidarismo es esencialmente cristiana y no puede ser separada del cristianismo (3). Este solidarismo personalista puede ser designado socialismo cristiano (4), para subrayar lo igualmente alejado que está del individualismo y del colectivismo y su relación directa con el cristianismo.

Sin embargo, toda totalidad, comunidad, unidad solidaria, no tiene valor moral propio más que cuando se manifiesta como una nueva persona: persona compleja (*Gesamtperson*). Si no da lugar al fenómeno de personificación, la comunidad, en tanto puramente objetiva, es una cosa y no encarna más que valores de cosa, valores inferiores a los de persona. Scheler se declara de acuerdo con Kant y con Nietzsche en la tesis de que no hay soportes impersonales para los valores superiores. Los fines de todas las totalidades impersonales: cultura, historia, sociedad, etc., son siempre personas, ya sean simples o complejas (*Gesamtperson*). Hay elementos supraconcientes: son las personas. Pero es absurdo, según Scheler, hablar de elementos suprapersonales; todo lo que no es persona le es inferior desde el punto de vista del valor. Nuestro filósofo asegura que no hay un tercer término; hay que escoger entre el personalismo y el impersonalismo; el traspersonalismo que reconoce un valor igual a la totalidad impersonificada de las personas (es decir, a un todo suprapersonal) y a las personas mismas, es imposible (5).

Pero Scheler, al optar de una manera definitiva por el personalismo, subraya que esta concepción difiere no solamente de toda tendencia individualista, sino también de toda posición, por decirlo así, egotista, según la cual la persona debe querer su personalidad, debe hacer un esfuerzo dirigido a fomentar su valor propio. Por el contrario, según Scheler, aspirar con conciencia a afirmar su personalidad es el mejor medio de perderla. Entre todos los

(1) *Der Formalismus*, págs. 537, 546, 560 y siguientes.
(2) *Ib.*, pág. 556; *Vom Ewigen im Menschen*, páginas 149-193.
(3) *Ib.*, pág. 167; *Schriften zur Soziologie*, III vol., páginas 60 y siguientes.
(4) *Ib.*, II vol., 2ª parte, págs. 2-3.
(5) *Schriften zur Soziologie*, págs. 523-527.

valores, son precisamente los valores personales los que son completamente irrealizables por la voluntad dirigida hacia ellos. Las personas simples, lo mismo que las personas colectivas (por ejemplo, las naciones), aumentan sus propios valores entregándose hasta el olvido y hasta la abdicación de sí mismas, a la realización de los fines y de los valores puramente objetivos e impersonales. La personalidad, como un verdadero tesoro, se ofrece sólo a quien no la busca, y esquiva precisamente toda aspiración directa. El verdadero personalismo excluye, pues, toda deferencia hacia el "yo odiable", ya sea bajo forma egoísta, o bajo forma nacionalista (1).

Por otra parte, el personalismo de Scheler se opone tanto a la interpretación racionalista de la persona dada por Kant, quien la considera como una pálida abstracción de la personalidad en general, como a la interpretación nominalista de Nietzsche, que superpone la individualidad concreta a los valores como a productos subjetivos de ésta. La personalidad, según Scheler, es siempre absolutamente individual y concreta; pero estos valores singulares no dependen de su propio arbitrio: la persona, como unidad de los actos intencionales, percibe los valores que existen en plena independencia de sí misma y no los crea. Y precisamente, en tanto que individualidad concreta, toda persona finita se integra como un miembro insustituíble en un todo personal superior, en una persona colectiva compleja, ignorada por motivos opuestos, por una parte por Kant y por otra por Nietzsche y también por Schleiermacher. Kant cerraba los ojos frente al problema de las personalidades colectivas complejas, porque sustituía la relación concreta de las personas por su subordinación, en tanto ejemplares aislados, a una ley general, y Nietzsche, porque confundía la individualidad concreta con el aislamiento y el egotismo de la persona (2). Para Scheler, en cambio, las personas colectivas complejas ofrecen la cumbre del personalismo y se imponen precisamente porque sus miembros son concretos e individuales (3).

Como toda personalidad, la personalidad colectiva compleja es un centro supraconciente de una diversidad de actos intencionales, pero realizados en común. La personalidad compleja no supone, según Scheler, ni organización ni voluntad colectiva; no es necesariamente un centro activo de voluntad y no tiene nada que ver como tal con formas jurídicas. Aquí es donde la interpretación scheleriana de las personas se opone rigurosamente a la teoría de Hegel y también a la de Platón. Una nación o toda una totalidad de cultura (*Kulturkreis*), como Europa, el Oriente, etc., es una personalidad colectiva compleja potencial; pero el Estado no lo es, en el sentido estricto de la palabra, ya que no realiza todos los actos inten-

(1) *Der Formalismus*, págs. 527-529.
(2) *Ib.*, págs. 529-540.
(3) *Ibidem*.

cionales posibles y es más bien un centro de voluntad que de intencionaiidad múltiple (1).

Pertenece a la esencia misma de toda personalidad finita integrarse como miembro en personas colectivas complejas. Las personas simples y las personas complejas son igualmente primordiales, y no derivativas, y se basan mutuamente (2). La personalidad colectiva compleja es una especie particular de la totalidad social y supone, como toda unidad de este género, una comprensión recíproca, un flujo de lo vivido mutuo, *Miterleben*. Pero la unidad social basada en el flujo de vivido mutuo (*Miterleben*) resulta "personalidad colectiva compleja" (*Gesamtperson*) sólo cuando ese *Miterleben* se presenta como intencional, cuando se le ofrecen contenidos objetivos nuevos, esencias y valores que no pueden ser aprehendidos en un flujo de vivido simple, y cuando esta intencionalidad común se realiza en direcciones múltiples y diversas (3).

Scheler, para hacer que se conciba mejor la estructura particular de las personas colectivas complejas, como centros de los actos intencionales realizados en común, las opone a otras diversas formas de unidad social. Según él, cabe distinguir las siguientes:

1º Una unidad social constituída por contagio e imitación involuntaria, no acompañados por la comprensión; es la "masa" que se llama, cuando se refiere a los animales "rebaño", "horda", y cuando se refiere a los hombres, "multitud".

2º Una unidad social constituída por un flujo de lo vivido mutuo (*Miterleben*), ligada por una comprensión recíproca, pero sólo respecto a un contenido idéntico; la comprensión se dirige hacia el todo social mismo y no hacia la individualidad y la personalidad de los miembros. La unidad social de esta clase debe llamarse, según Scheler, "comunidad vital" (*Lebensgemeinschaft*); se caracteriza por una solidaridad representable; cada miembro puede ser substituído por otro en la responsabilidad común para el todo: solidaridad que tiene algún parecido con la "solidaridad por semejanza" de Durkheim. La comunidad vital puede aspirar, en común, a fines, y de manera indirecta, preferir valores y sentir repugnancias por ellos. Pero el "flujo de lo vivido mutuo" que caracteriza a la comunidad vital no tiene una intencionalidad objetiva directa y, *a fortiori*, no tiene un centro supra-conciente que una diversos actos intencionales; es decir, que la comunidad vital no es una persona. Scheler, como ejemplo de comunidades vitales, cita la familia, la tribu, la *gens*, el pueblo, en cierto modo, la humanidad entera, y, por otra parte una clase, una profesión, etc.

3º Una tercera especie de unidad social es la que no se funda en un flujo de lo vivido primordial, sino que se constituye

(1) *Der Formalismus*, pág. 568.
(2) *Ib.*, pág. 346.
(3) *Ib.*, págs. 542-584.

mediante una relación exterior de personas conscientes de su distinción y oposición recíproca y que se unen por promesa o contrato. Esta clase de unidad social que Scheler, siguiendo la terminología del sociólogo alemán Tönnies, llama sociedad (*Gesellschaft*), no es un todo, sino más bien una suma de personas responsables cada una para sí. La sociedad consiste en una pluralidad de relaciones con otros, en un comercio de personas, en cierta manera aisladas y que desconfían una de otra. La sociedad no se caracteriza por ningún acto intencional directo ni indirecto realizado en común; cada miembro realiza los actos intencionales únicamente para sí y por sí (1). Como ejemplo de la "sociedad", Scheler cita la "sociedad internacional", ya que la unidad social entre los Estados se funda, según él, sobre la base contractual. Lo mismo ocurre con todas las asociaciones de derecho privado (2), y, en general, con todas las uniones de base puramente jurídica. Ninguna sociedad puede existir, ni siquiera ser concebida, sin una comunidad vital subyacente (3). Así es que la comunidad vital fundamenta la sociedad, pero ésta no fundamenta a aquélla. De lo cual, según las tesis axiológicas establecidas por Scheler, se deduce que la comunidad vital tiene más valor que la sociedad.

Sin embargo, sería cometer un grave error considerar la comunidad vital como la manifestación del valor social supremo, como hacían los románticos en su oposición al igualitarismo del siglo XVIII, para el que la sociedad contractual representaba la forma suprema de la unidad social. Los valores que se manifiestan en las comunidades vitales, lo mismo que en la sociedad contractual, son valores impersonales, valores de cosa. Sin embargo, los supremos valores sociales son valores personales, valores que se encarnan en las personas colectivas complejas; plano superior de las unidades sociales, plano ignorado tanto por el igualitarismo burgués como por la reacción romántica (4).

4º La personalidad colectiva compleja, que representa la cuarta especie de unidad social puede caracterizarse como una síntesis entre la comunidad vital y la sociedad. En la persona compleja (*Gesamtperson*) se afirma la autonomía de cada persona-miembro, que se basta a sí misma y representa un valor en sí, lo que acerca la persona colectiva a la sociedad; pero la solidaridad que une a los miembros y la totalidad que los abarca acerca dicha persona colectiva a la comunidad (5).

Toda personalidad simple se presenta, en tanto miembro de la personalidad compleja superior, como una individualidad concreta que ocupa un lugar insustituible en la totalidad, y por

(1) *Der Formalismus*, págs. 549-552.
(2) *Ib.*, pág. 579; *Schriften zur Soziologie*, III vol., págs. 77-72.
(3) *Ib.*, págs. 552-554.
(4) *Ib.*, págs. 565-566.
(5) *Ib.*, págs. 560-565 y siguientes.

ello mismo está unida de la manera más profunda con todas las demás personas. Por eso la solidaridad que une los miembros de la personalidad compleja no es representable; tiene algo de análogo a la solidaridad por desemejanza de Durkheim. Cada miembro es responsable por sí mismo y por la totalidad al mismo tiempo. La solidaridad recibe aquí, según Scheler, especialmente el carácter del amor, amor entre las personas-miembros y la persona colectiva compleja; y aun cabe designar a las personas complejas como *unidades de amor* (*Liebensgemeinschaften*). Esta característica señala la nota esencial de las personas colectivas complejas, en tanto centros de los actos intencionales múltiples, realizados en común, ya que, como se sabe, el amor es el acto intencional más intensivo que fundamenta todos los demás.

El flujo de lo vivido mutuo comprende aquí los diversos actos intencionales (intencionalidad intelectual, intencionalidad emocional, amor y también los actos de voluntad), y a las personas colectivas complejas se ofrece todo un mundo de valores particulares visibles a tal o cual de dichas personalidades. Todas las demás unidades y las diversas comunidades vitales están subordinadas a las personalidades colectivas complejas. Estas últimas, pues, son soberanas, característica únicamente aplicable a la relación de las personalidades colectivas con otras unidades sociales que son impersonales y no realizan actos intencionales; esta misma característica no es válida para la relación de una personalidad compleja superior con una personalidad inferior, compleja o simple, porque las personas-miembro llevan parte de la responsabilidad solidaria y participan así en la soberanía de la persona colectiva, con la que están coordinadas y no subordinadas.

Resulta evidente que las personas complejas son los soportes de valores superiores a todos los valores encarnados en las demás unidades sociales por el hecho de que las sociedades y las comunidades vitales encarnan sólo los valores de lo agradable, de lo útil y de lo vital, mientras que las personas complejas encarnan los valores espirituales y los valores de lo sagrado; son las personas colectivas quienes realizan la cultura (*Kultur*), y especialmente ellas están llamadas a crear el derecho positivo (1). Por otra parte, los valores que encarnan las personas complejas son valores que exigen una realización más duradera que los que se manifiestan en una "sociedad" que es muy inestable y más duradera aún que los que se presentan en una "comunidad vital" (2). Así, por todas partes se manifiesta el carácter superior de las personalidades complejas respecto a todas las demás unidades sociales.

¿Cuáles son, pues, los ejemplos de personalidades colectivas complejas? No hay en este mundo, según Scheler, más que dos manifestaciones completas de esta idea; *la nación* y *la igle-*

(1) *Der Formalismus*, págs. 567 y siguientes.
(2) *Ib.*, págs. 583-589.

sia (1). Ambas personalidades complejas representan unidades supra-concientes de múltiples actos intencionales realizados en común; pero los valores principales hacia los cuales se dirigen los diversos actos intencionales realizados por la nación son de carácter espiritual, mientras que los valores primordiales a que tienden los actos intencionales realizados por la iglesia son valores de lo sagrado y de lo divino. Los valores espirituales, en oposición a los valores de lo sagrado, suponen una multiplicidad de centros que los localizan y a los que se ofrecen en una gran diversidad de aspectos; la necesidad de una cooperación de las diversas naciones para hacer visible y para realizar en sus esfuerzos comunes el mundo de los valores espirituales, poliándrico por su misma esencia, se desprende del carácter intrínseco de dichos valores. Por el contrario, los valores de lo sagrado, como excluyen toda localización, exigen la universalidad perfecta de la iglesia, sola y única por su misma esencia (2). La iglesia es, según Scheler, supranacional e inmanente a cada nación, mientras que la sociedad es infranacional e internacional, y no hay que confundir el internacionalismo igualitario con la universalidad de la iglesia (3).

Además de las dos especies puras de la personalidad colectiva compleja —la comunidad nacional y la iglesia—, hay todavía, según Scheler, unidades sociales de carácter mixto que se aproximan más o menos a dichas personalidades. Citaré, sobre todo, el caso de un "todo de cultura" (*Kulturkreis*) y del Estado. Lo más próximo a la personalidad colectiva es ese todo de cultura, por ejemplo, Europa entera, Europa central, Oriente, América del Sur, etc. Son unidades sociales provistas de una intencionalidad propia y compleja, pero sólo potencial; en la medida en que esta intencionalidad se actualice, podrán constituir personas colectivas complejas, en las que las naciones-miembros continuarían plenamente intactas. Así, Scheler, todavía en plena guerra, predecía la formación de Europa (como un todo de cultura) en personalidad compleja desarrollada (4). Mucho más alejado de esta personalidad está, según Scheler, el Estado. El Estado no realiza esencialmente más que actos intencionales dirigidos hacia el valor del derecho y los valores inferiores del bienestar y de lo útil y de lo vital. La mayor parte de los valores espirituales está excluída de la esfera intencional del Estado y, en general, el mayor número de estos actos son, no actos intencionales, sino actos de voluntad y de dominación (5). El Estado tiene, según Scheler, un carácter esencialmente intermedio entre la "comunidad

(1) *Der Formalismus*, págs. 568-584; *Schriften zur Soziologie*, II vol., págs. V-VIII; III vol., 1ª parte, págs. 65 y siguientes.
(2) *Ib.*, págs. 577-588.
(3) *Ib.*, págs. 579-580.
(4) *Vom Genius des Krieges*, 1915, págs. 351 y sigts.
(5) *Der Formalismus*, págs. 568-570.

vital" y la "personalidad compleja", y nuestro autor vacila un poco respecto al lugar que ha de darle: al principio de su libro sobre la moral, escrito en 1913, une el Estado directamente a la comunidad vital como una "forma técnica de esta última" (1); en la segunda parte del mismo libro, terminado ya a principios de la guerra, aproxima el Estado, cada vez más, a la persona colectiva, y en sus obras de publicista escritas durante la guerra lo identifica completamente, en tanto "Estado nacional" con ella, para extraer las conclusiones más decepcionantes y cercanas a Hegel; finalmente, en sus obras posteriores vuelve a su primera concepción (2). Hay que decir que ya esas vacilaciones en una de las cuestiones mas importantes de la vida moral, asi como el procedimiento de colocar en el mismo rango unidades tan poco comparables como la comunidad nacional —totalidad inorganizada— y la iglesia —que posee una organización completa—, denotan claramente lo que hay de huidizo y ambiguo en toda la teoria scheleriana de las personas colectivas complejas. Insistiremos en ello en nuestras observaciones criticas.

Ahora, para terminar nuestra exposición del personalismo moral de Scheler, hay que anotar: ya que toda persona simple, así como toda persona compleja, es un miembro de las totalidades personales superiores, en cada persona cabe distinguir una personalidad íntima y una personalidad social: la personalidad por sí misma y la personalidad-miembro. A la misma personalidad íntima pueden corresponder diversas personalidades sociales, que cambian según las totalidades de que participa un individuo; por ejemplo, la personalidad social de cada uno de nosotros en tanto miembros de una sociedad contractual, es distinta a nuestra personalidad social en tanto miembros de una comunidad vital, como una familia, o de una personalidad colectiva compleja, como una nación. La personalidad social se aproxima más a la personalidad íntima en la iglesia y se aleja más de esta personalidad en la sociedad (3).

Por otra parte, cabe distinguir diversas especies de personalidades sociales, según los valores primordiales que están llamadas a encarnar. Del deber ser ideal basado en valores se desprenden no solamente normas o preceptos, sino también imágenes ideales de personas (*persönliche Vorbilder*) que no son represivas como los preceptos, sino positivas y se refieren a un ser y no a una acción o una voluntad. En cada ambiente social hay imágenes ideales de personas que desempeñan siempre cierto papel en tanto buenos ejemplos imitados por gran número de personas, como el *leader* en un partido político, un *arbiter elegantiæ* en una

(1) *Der Formalismus*, pág. 108.

(2) *Schriften zur Soziologie*, III vol., 1ª parte, págs. 72 y sigts.; *Der Genius des Krieges*, págs. 90, 91, 92, 119 y sigts.; *Vom. Ewigen im Menschen*, págs. 189 y sigts.; *Schriften zur Soziologie*, IV vol., págs. 4 y sigts.

(3) *Der Formalismus*, págs. 189-195.

sociedad mundana, el "mejor alumno" en una escuela, etc. Pueden establecerse tipos ideales de estas personas-imágenes según la modalidad de los valores que predomina en sus apreciaciones. Así, pueden distinguirse las imágenes ideales: *del santo* (llamado a encarnar los valores de lo divino), *del genio* (llamado a encarnar los valores espirituales), *del héroe* (llamado a encarnar los valores vitales), *del espíritu guía* (*führender Geist*, llamado a encarnar los valores de lo útil), y, por fin, del *Künstler des Genusses*, o sea, traduciendo literalmente, *el artista de la vida agradable* (llamado a encarnar los valores de lo agradable). Cada uno de estos tipos ideales puede presentar diversos aspectos. Las diferentes épocas históricas, así como los distintos ambientes nacionales, se caracterizan por el predominio de uno de esos tipos y por la manera como se ordenan jerárquicamente, lo cual depende de la visión de los valores preferidos o repelidos (1). En todos los casos, según Scheler, desde el punto de vista apriorístico, el grado más alto de dicha escala debe ser ocupado por el santo y el más bajo por el artista de la vida agradable. Con esta teoría de las imágenes ideales de las personalidades sociales típicas termina la Ética de Scheler.

Lanzando sobre ella una mirada retrospectiva, debemos observar que, desde cualquier lado que se la considere, conduce continuamente a los problemas de la filosofía religiosa y apoya sin cesar la moral en la idea de Dios y de la religión. El orden de los valores, basado en un principio monista, lo mismo que el orden de las personas, tanto de las simples como de las complejas, se fundamentan todos y hallan su término superior en la personalidad de Dios, que corona el edificio del personalismo jerárquico de Scheler. La iglesia prevalece sobre todas las otras unidades sociales y el tipo del santo sobre todas las otras imágenes ideales de persona.

La ética de Scheler es, pues, una ética religiosa opuesta a la ética laica. ¿Es por ello mismo una ética basada en la heteronomía, o procura unir el principio de la autonomía moral interpretado de una manera particular con la afirmación de la base religiosa de esta moral? Y si es así, ¿por qué medio?

He aquí un problema gravísimo. Sin responder a él no se puede dar un juicio definitivo sobre la ética de Scheler. Mas para llegar a ello hay que entrar en la exposición de la filosofía religiosa de Scheler, en su obra sobre *Lo eterno en el hombre*, cosa que hacemos de manera sucinta en el parágrafo siguiente.

9. *La filosofía religiosa de Scheler.*

La filosofía religiosa de Max Scheler se presenta como una fenomenología de la religión (*Wesensphänomenologie der Religion*) (2). Tiene por objeto describir la esencia específica de lo divino y el acto intencional particular —el acto religioso—

(1) *Der Formalismus*, págs. 523, 596-620.
(2) *Vom Ewigen im Menschen*, págs. 376 y sigts.

en que se presenta dicha esencia. Esta posición presupone que es posible hablar de la religión sin apoyarse previamente en una revelación positiva, es decir, que supone la independencia, no sólo frente a la filosofía general, sino también frente a la filosofía religiosa, frente a un dogma positivo. Y por otra parte, esta misma posición se apoya en la distinción entre la filosofía y la religión, como entre dos dominios irreductibles entre sí, ya que una descripción fenomenológica especial de la religión estaría desprovista de todo sentido si la religión no fuera más que una especie de filosofía o la filosofía más que una especie de religión (1). Así, la filosofía religiosa de Max Scheler, fundada en la fenomenología de la religión, se declara desde el principio hostil a toda teoría que afirme una identidad, ya sea parcial, o total, entre la religión y la filosofía (2). Scheler rechaza tanto la idea tomista de la "teología racional", considerada como ciencia intermediaria entre la filosofía y la religión, como el "gnosticismo" de Hegel, Schelling, Schopenhauer y otros que ven en la religión un conocimiento de orden inferior que se precisa en el conocimiento absoluto de lo divino dado por la filosofía; no menos severo es nuestro autor para con el tradicionalismo que subordina la filosofía a la religión. Pero por otra parte la fenomenología de la religión no puede, según Scheler conciliarse con el punto de vista dualista para el cual la religión es no sólo un fenómeno irreductible e independiente de la filosofía, sino también inaccesible a todo conocimiento filosófico posterior. Este agnosticismo religioso, bien se presente en forma positivista (Spencer) o en forma fideísta (Schleiermacher, Ritschl, etc.), debiera hacer imposible todo análisis fenomenológico de la religión, análisis que, sin embargo, tiene su propio camino que seguir. La fenomenología de la religión tiene por premisa una concepción original de la relación entre la filosofía y la religión, que Scheler propone llamar "sistema de conformidad" (*Konformitäts system*). Según esta concepción, la filosofía y la religión son como dos caminos distintos que desembocan en el mismo sitio (3). La verdad religiosa y la verdad filosófica son conformes una con otra, aunque el objeto intencional hacia el que se dirigen el acto de conocimiento filosófico y el acto religioso, sean tan distintos, como los mismos actos (4). El dios de la filosofía no está en contradicción con el dios de la religión. Para el conocimiento filosófico es *ens a se* absoluto, mientras que en el acto religioso se abre como una "personalidad viviente", como un "Espíritu" (5). Los dos distintos aspectos de la divinidad se completan y sostienen mutuamente, y esta relación abre, precisamente, el camino a la fenomenología de la religión.

(1) *Vom Ewigen im Menschen*, pág. 327.
(2) *Ib.*, págs. 320-342.
(3) *Ib.*, págs. 348-375.
(4) *Ib.*, págs. 327 y siguientes.
(5) *Ib.*, pág. 358.

La esencia de lo divino se caracteriza, según Scheler. por dos rasgos esenciales: la Irresistibilidad (*Allüberlegenheit*) y el carácter de Espíritu infinito y personal. A estos rasgos corresponde para el hombre la consciencia de su pequeñez y de su carácter de criatura, y la constatación de que "todo conocimiento de Dios es el conocimiento por Dios", es decir, que Dios es el creador de los actos religiosos que realizamos, y que toda religión supone la revelación, que, sin embargo, no debe ser positiva, y que se confunde con la gracia; todo conocimiento religioso de Dios es la realización de los actos en contacto con los actos divinos (*Mitvollzug*); para hablar como el Evangelio, "la vida en el Espíritu" (1).

Los rangos esenciales de los diversos actos se establecen de una manera independiente de la organización psicofísica del hombre y se relacionan con las criaturas así como con Dios; así, el acto de voluntad divina se presenta subordinado al acto de la inteligencia, y éste al amor que domina en Dios todos sus actos (2). Dios, en tanto persona, es la unidad concreta de los actos intencionales que realiza (3). Así el acto religioso, en tanto se realiza en contacto con los actos divinos, es, ante todo, la participación en el amor infinito de Dios; el *amare in Deo* de San Agustín (4), lo cual lleva directamente de la descripción fenomenológica de la esencia divina a la descripción del acto intencional en que se presenta (5).

La intencionalidad religiosa se distingue de todos los demás modos intencionales por los siguientes rasgos: 1º, se dirige hacia un contenido trascendente al mundo creado; 2º, ninguna cualidad particular de este mundo puede corresponder al contenido apuntado; 3º, la realización del acto religioso sólo es posible en tanto su contenido intencional —Dios—, por sus propios actos, eleva hacia sí el acto religioso y se revela a él. El contenido del acto religioso es al mismo tiempo la base de su realización, y la efectuación de este acto no es más que un *Mitvollzug* de los actos divinos (6). Así puede hablarse de la religión sólo cuando el objeto de la fe es un Espíritu personal que por su revelación (en el sentido más amplio de la palabra) hace posible la realización de los actos religiosos (7). El teísmo es, pues, la única forma no contradictoria de la religión, y todo lo que no es teísta no es religioso.

El acto religioso, a pesar de ser distintivo de todos los demás, puede, sin embargo, ser colocado entre los actos del amor; es

(1) *Vom Ewigen im Menschen*, págs. 348-375.
(2) *Ib.*, págs. 467-520.
(3) *Ib.*, págs. 437, 413; *Formalismus*, págs. 411 y siguientes.
(4) *Ib.*, pág. 426.
(5) *Ib.*, págs. 529 y siguientes.
(6) *Ib.*, págs. 547 y siguientes.
(7) *Ib.*, págs. 535 y siguientes.

una especie particular caracterizada por la participación de la persona religiosa en el amor infinito de Dios: esa persona de las personas. *Amare mundum in Deo* y *Amare Deum in Deo*: he aquí la descripción más precisa del acto religioso, que se presenta siempre como un *Mitvollzug* de los actos divinos, como una participación en el espíritu de Dios, cuya manifestación suprema es el amor (1).

Si la intencionalidad religiosa es una especie particular del amor, que es un *pioneer* de la aprehensión de los valores, y si la esencia de la divinidad es ser la "persona de las personas", que son los soportes esenciales de los valores morales, debe existir una relación especial entre la religión y la moral. Después de todo lo que acabamos de decir se comprende que Scheler no puede concebir esta relación ni en el sentido del moralismo kantiano, que hace depender lo divino de la moral autónoma (a saber, en tanto que postulado lógico de esta moral que afirma la existencia de Dios como garantía de la conformidad de la felicidad con la virtud), ni a la inversa, como una heteronomía, es decir, como una dependencia de la moral, de la voluntad de Dios, de su mando arbitrario. La oposición de la autonomía y de la heteronomía en cuanto a las relaciones de la moral y de la religión, es la oposición de dos extremos igualmente falsos: la moral religiosa, que considera la bondad como la esencia de lo divino, no es una moral heterónoma, ya que subordina la voluntad divina a la bondad esencial de Dios, y de no ser así sería imposible distinguir a Dios del diablo; y, por otra parte, ya que la moral consiste en la realización de un orden de valores cuyo rango superior está ocupado por los valores de lo divino y de lo sagrado, la autonomía completa de la moral y, *a fortiori*, la tentativa de basar lo divino de una manera unilateral sobre lo ético, debe rechazarse. Por lo tanto, ni heteronomía, ni autonomía, sino *teonomía*: unión de Dios y del hombre por los mismos principios morales que se desprenden de la esencia divina. He aquí la relación esencial de la moral y la religión que contempla Scheler (2).

La teonomía ha sido, efectivamente, el punto de vista tradicional de la ética religiosa, especialmente de la filosofía tomista. Lo original en Scheler es, pues, no la idea misma de la teonomía, sino una interpretación especial de ésta. Para Santo Tomás y sus discípulos, la bondad se desprende de la razón divina como una ley que ata la voluntad de Dios; la moral se funda, pues, en la "teología racional", en el conocimiento de la razón divina. Según Scheler, como el infinito amor de Dios es superior a su voluntad y a su inteligencia, es a él a quien se ofrecen los valores del bien, y por él se manifiestan, no como una ley, sino como elementos estrictamente individuales. Mientras que el punto de

(1) *Vom Ewigen im Menschen*, págs. 685-687; *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 189 y siguientes.

(2) *Ib.*, págs. 630 y siguientes.

vista tomista implica que la creación del mundo por Dios está terminada y que el hombre está llamado a no ser más que un espectador inmóvil de la obra divina definitiva, según Scheler, el amor divino crea siempre; claro que no en el sentido de creación de nuevos valores, ya que Dios, como toda persona, no hace más que realizar actos intencionales dirigidos hacia contenidos preexistentes; pero en el sentido de realización y aparición de esos valores en el mundo (1). Por eso mismo, la vocación del hombre, llamado a participar, por el acto religioso, en el amor infinito de Dios (*amare in Deo*), no es la de un simple espectador, sino la de un agente del *Mitvollzug* de los actos intencionales divinos.

Esta concepción que Scheler designa como agustiniana se precisa, en cuanto al problema de la teonomía, en la tesis de que no puede haber dependencia unilateral entre la moral y la religión, sino que *el acto religioso y el acto moral se fundamentan mutuamente, es decir, sirven de premisa necesaria uno a* otro (2).

Los valores morales son valores personales; sus soportes esenciales son personas. Sin embargo, no puede concebirse la idea de la personalidad, sin el acto religioso, ya que toda persona finita es la imagen de Dios, esa persona de las personas. La esencia de la personalidad se ofrece solamente a la religión. El acto de la aprehensión de los valores morales es imposible, pues, sin la presencia del acto religioso. Lo mismo ocurre a la inversa. La cualidad esencial de la personalidad es su bondad, su valor moral. La personalidad se ofrece en todo su apogeo sólo en tanto soporte de los valores morales. Pero la aprehensión de los valores morales en su relación con el orden aprioristico de los valores es un acto *sui géneris*, acto de sentimiento puro y de preferencia intuitiva. En tanto Dios —la personalidad infinita— se revela como el *buen* Dios, el acto religioso mismo es penetrado en parte en el acto moral. La evidencia moral y todas las tesis de la axiología de los valores presentan elementos absolutamente necesarios para la descripción positiva de lo divino. El acto religioso es, pues, según Scheler, imposible sin el apoyo del acto moral.

Hay, en suma, una interdependencia entre la moral y la religión que se fundamentan mutuamente; los valores personales se ofrecen solamente en tanto en el acto religioso se realiza parcialmente también el acto moral, y a la inversa, en tanto que en el acto moral se realiza parcialmente el acto religioso (3). En nuestras observaciones críticas tendremos que preguntarnos si puede considerarse como afortunado este esfuerzo de Scheler

(1) *Vom Ewigen im Menschen*, págs. III y siguientes; *Wesen und formen der Sympathie*, págs. 178-183.
(2) *Ib.*, págs. 554-555, 634 y siguientes, 600.
(3) *Ib.*, pág. 555.

para sintetizar la teonomía y la autonomía, o más bien establecer entre ellas un compromiso.

Lo que nos interesa ahora es sólo saber qué aplicación recibe esta tesis de la interdependencia mutua del acto moral y del acto religioso en cuanto al problema de la autonomía personal que Scheler opone a la autonomía de la moral misma (*Form.*, páginas 514-521). Kant ha confundido estas dos clases de autonomía porque no distinguía entre la conducta moral y la aprehensión de los valores morales, y también porque la autonomía de la persona se identificaba para él con la autonomía de la razón impersonal. La negación de la absoluta autonomía del conocimiento moral no excluye la autonomía de la conducta moral, de la voluntad personal. Esta autonomía es la premisa necesaria de la imputación de una acción buena o mala a una persona. Una acción o una voluntad forzada no pertenecen a la persona que las realiza. Sin embargo, sería falso concluir con Kant que una acción semejante no puede realizar valores morales positivos; una acción forzada puede ser una buena acción; pero debe ser atribuída a otra persona, a la que obliga (1). Por otra parte, el conocimiento moral —la aprehensión de los valores morales— admite grados de autonomía (2). Para que una persona sea reconocida como autónoma, enfocada desde el punto de vista moral, es necesario que posea cierto grado de visión moral por sí misma; una obediencia ciega al mando o a la tradición es una ausencia de personalidad. Pero esta aprehensión moral autónoma no ha de dirigirse necesariamente hacia los valores mismos; basta que sea la aprehensión de la cualidad superior de quien manda, por ejemplo, de la Iglesia y de su clero, o de un jefe, en calidad de entidades que tienen una visión más adecuada de los valores (3). En suma: la autonomía de la voluntad y cierta autonomía de la aprehensión moral son una premisa necesaria de la moralidad de una persona. Pero esto no excluye ni la obediencia a personas que tengan una visión más clara de los valores morales, ni una interdependencia de la aprehensión moral y del acto religioso.

10.—*Sociología del conocimiento y sociología de la moral.*

Ya hemos tenido ocasión de observar que la fenomenología se cree especialmente apta para conducir hacia una síntesis entre el apriorismo y el relativismo

(1) *Der Formalismus*, pág. 315.
(2) *Ib.*, págs. 319 y siguientes.
(3) *Ib.*, págs. 520-521.

histórico y sociológico más riguroso. El apriorismo empirista y positivista de la fenomenología, la ampliación hasta lo infinito del mundo de las esencias irreductibles que se ofrecen directamente en el mundo real, tiene por consecuencia esta tesis de que esencias siempre nuevas o nuevos sectores enteros de esencias extratemporales pueden presentarse y hacerse visibles por medio de diversas épocas históricas, diversas naciones, diversas totalidades de cultura, etc., y que, por el contrario, esencias aprehendidas pueden desaparecer dejando de ser visibles. El punto de vista fenomenológico debe, pues, llevar necesariamente a la idea del *perspectivismo* relativista del mundo de las esencias; a la infinidad de esencias corresponde una infinita multiplicidad de aspectos cuya confrontación y cooperación es lo único que puede conducir a una imagen más o menos completa del mundo esencial. Estos motivos han inspirado especialmente el pensamiento de Scheler que analiza el problema del perspectivismo del mundo esencial tanto a propósito de esencias-significaciones como de esencias-valores. Según Scheler, la descripción fenomenológica de las esencias puras debe completarse mediante investigaciones sociológicas, que son las únicas que pueden proporcionar los materiales necesarios para dicha descripción; además, pueden ayudar a distinguir las verdaderas esencias, por una parte, de los ídolos producidos por ilusiones de perspectiva y, por otra parte, del "*a priori* subjetivo" que caracteriza tal o cual estructura de la razón. Según un prejuicio al que está ligado de una manera especialmente profunda el kantismo, existe una tabla de categorías invariables, una "constancia de la razón y de la conciencia humana" (1). Cada época histórica y cada totalidad de cultura tiene su propia "razón apriorística", su modo propio de aprehender el mundo, su propia manera apriorística de intuición y de pensamiento, de preferencia, de amor,

(1) *Soziologie des Wissens*, págs. 170 y siguientes, página VI.

etc. (1). La tabla de categorías establecida por Kant no es más que el sistema categorial de una época particular de la cultura de la Europa occidental (2). La ética kantiana no es sino la descripción del *a priori* moral del *Ethos especial de Prusia*. La observación de la variabilidad de los *"a priori* subjetivos" relativos a grupos y a épocas históricas constituye una de las tareas esenciales de la "sociología de la cultura" (*Kultursoziologie*) que Scheler opone a la sociología de los hechos reales (*Realsoziologie*), y estas observaciones de la sociología de la cultura, lejos de repudiar el apriorismo de las esencias extratemporales puras, ayudan, por el contrario, a elevarse precisamente a la altura en que las esencias puras resultan verdaderamente visibles. Apoyándose en la sociología de la cultura se llega a eliminar el *"a priori* subjetivo" para llegar a percibir las esencias mismas que habitualmente se confunden con ese plano inferior de lo *a priori* (3). Y, por otra parte, el *"a priori* subjetivo", aunque variable y relativo, es un verdadero *a priori* que se eleva hasta lo extratemporal, ya que únicamente por intermedio de él, en una época histórica y en una totalidad cultural dada, puede realizarse la visión de las esencias puras y particularmente de un sector especial del mundo de las esencias, sector que de otro modo sería invisible. Así, la observación misma de los *"a priori* subjetivos" y de su variabilidad confirma la existencia del mundo de las esencias puras: el *a priori* subjetivo estaría privado de todo sentido de no estar en relación con el mundo de las esencias; no es, en el fondo, más que la "funcionalización de la intuición esencial" (*Funktionalisierung der Wesenschau*) en un pluralismo de vías de acceso a dicha intuición (4). Pero si el apriorismo subjetivo o funcional designa la estructura extratemporal de un ca-

(1) *Soziologie des Wissens*, págs. 204-205, 13-15.
(2) *Ib.*, pág. 60.
(3) *Ib.*, pág. 14.
(4) *Vom Ewigen im Menschen*, págs. 440-467; *Soziologie des Wissens*, págs. 13-15.

mino individual tomado por tal o cual grupo o época para aprehender las esencias puras y si está especialmente ligado a una perspectiva esencial —a un sector especial del mundo de las esencias— la misma funcionalización, el mismo pluralismo de los puntos de partida puede dar por resultado graves aberraciones e ilusiones. Es el fenómeno de los "ídolos" forjados por el resentimiento, el odio, el miedo, etc., el que conduce a erigir en intereses subjetivos y tesis puramente negativas formuladas sólo por oposición a un *a priori subjetivo* en acción. Hay ídolos de clases, de naciones, de totalidades culturales, y la labor de la sociología de la cultura es descubrirlos para que puedan ser eliminados cuidadosamente (1).

Así, el papel de la sociología de la cultura como apoyo de la fenomenología de las esencias puras es triple: 1°, ayuda a encontrar y a eliminar las ilusiones colectivas cuyas causas indica; 2°, ayuda a investigar *a priori* subjetivos y funcionales y a describir la variabilidad de la razón humana; 3°, por ello mismo, permite entrever el perspectivismo del mundo de las esencias que en su infinitud resulta visible por sectores diferentes.

Según el tema del estudio, cabe distinguir dos secciones principales de la sociología de la cultura: la "sociología del conocimiento" a la que Scheler ha consagrado un libro especial, y la "sociología de la moral" y de la sabiduría, a la que alude en casi todos sus escritos.

Entre los problemas más generales de sociología del conocimiento hay que citar, en primer término, el de la relación entre la estructura del conocimiento y la forma de unidad social dada (2). Ya sabemos que toda unidad social se basa en el conocimiento previo de los otros "yo" precede al conocimiento del sí mismo. Importa, a la inversa, observar que no solamente "todo conocimiento, toda forma de pensamien-

(1) Véase *Los ídolos del conocimiento*, *Vom Umsturz der Werte*, II vol., págs. 203-211.

(2) *Soziologie des Wissens*, pág. 47-58.

to y de intuición tiene un carácter sociológico" (esto, desde luego, no en el sentido de la producción del contenido del conocimiento por el ambiente social o de la dependencia de la validez de este conocimiento, sino en el sentido de que la elección del objeto del conocimiento y la forma del acto intencional son determinados de una manera sociológica), sino también que a toda especie de unidad social corresponde una manera peculiar de conocer (1). Se trata de analogía esencial de estructura entre el todo social y el conocimiento. Por ejemplo, al tipo de la comunidad vital corresponde un conocimiento basado en la tradición; un método ontológico y dogmático, una tendencia hacia el realismo de los universales opuesta al nominalismo propio de la sociedad contractual; un sistema de categorías organológicas opuestas al sistema de las categorías mecánicas, que es característico de la manera de pensar en una sociedad contractual (2), etc.

Otro orden de problemas que se ofrecen a la "sociología del conocimiento" es el de la variabilidad de la "concepción natural del mundo", cuya estabilidad es uno de los prejuicios más peligrosos de las distintas escuelas filosóficas. La sociología del conocimiento está llamada a demostrar que la "concepción natural del mundo" es variable, que no es la misma en Occidente y en Oriente, donde se funda en categorías divergentes, pero equivalentes desde el punto de vista de su validez (3). Finalmente, entre los problemas más generales de la sociología del conocimiento se halla el de la génesis sociológica y psicológica del saber. La curiosidad y la estupefacción que se encuentran hasta en los simios dan origen en el hombre social a tres tendencias distintas: 1°, la tendencia a entrar en contacto con un ser superior, Dios, y de encontrar la salvación mediante esta relación, lo cual es el origen del conocimiento religioso; 2°, la emoción del asom-

(1) *Soziologie dès Wissens*, págs. 55-57.
(2) *Ib.*, pág. 23.
(3) *Ib.*, págs. 58-64.

bro desinteresado, muy distinto de la simple estupefacción y que lleva directamente hacia el conocimiento filosófico; 3º, la tendencia a dominar el mundo (*Herrschaft und Macht-Trieb*), origen del conocimiento positivo (1). Con arreglo a estas tres especies esenciales de conocimiento, se pueden distinguir tres distintos sectores de la sociología del conocimiento especial: *a*) sociología de la religión; *b*) sociología de la metafísica, y *c*) sociología de la ciencia positiva y de la tecnología, a las cuales hay que añadir además, las descripciones de las analogías de estructura entre el desarrollo del conocimiento y la evolución de las formas políticas, y, finalmente, la observación de los ídolos producidos por la lógica ilusoria de las clases sociales (2).

No nos detendremos en estas partes de la "sociología del conocimiento" scheleriana, que, por lo demás, ofrecen más bien un programa de trabajo que resultados definitivos. Observemos solamente que su sociología del conocimiento se caracteriza como un relativismo "verdadero", relativismo que se supera a sí mismo, porque aplica la relatividad al historicismo y al evolucionismo mismo y abre así el camino al aprioriismo de las esencias puras que sólo resultan visibles mediante la cooperación de las culturas divergentes con sus "razones opuestas" (3).

La sociología de la moral se encuentra frente a complicaciones mayores en lo que concierne al problema de los *a priori* subjetivos variables y tiene que luchar contra ilusiones más peligrosas que la sociología del conocimiento. Como ya sabemos, la moral se basa en toda una serie de actos distintos, como sentimientos puros, preferencia y repugnancia, amor, conducta moral, que pueden variar y llevar a aberraciones completamente distintas. Respecto a todos esos actos, se puede observar una variabilidad de los *a priori* funcionales. Por otra parte, el perspectivismo del mundo

(1) *Soziologie des Wissens*, págs. 64-69.
(2) *Ib.*, págs. 79-233.
(3) *Ib.*, págs. 176 y siguientes.

de los valores debe ser todavía más intenso que el de toda otra esfera de esencias, ya que una gran parte de los valores, y especialmente los valores morales, tienen un carácter estrictamente singular y material y ya que cada nueva persona se afirma como soporte de valores absolutamente individuales. Según Scheler, conviene, en cuanto al relativismo y a la variabilidad histórica de la moral, distinguir los siguientes problemas (1).

1º Las variaciones de la intuición emocional de los valores mismos concernientes a la estructura del sentimiento puro, de los actos de preferencia y de repugnancia y de amor y de odio. En esas variaciones (que Scheler propone llamar las variaciones del *Ethos*) es donde se abre el perspectivismo del cosmos infinito de los valores que se hacen visibles por sectores distintos y que exigen, para su visión adecuada, una cooperación de los *Ethos* divergentes (2). La forma más radical del cambio de la visión moral o del *Ethos* es la que se produce por la variación de la estructura del amor, cuyo movimiento ayuda a descubrir valores más altos que los que eran visibles hasta entonces. Este cambio, por ejemplo, se halla en el sermón de la montaña de que habla el Evangelio. Por otra parte, la estructura de los actos de preferencia y de repugnancia puede variar también, en tanto dichos actos aprecian la altura de los valores pertenecientes al mismo rango o la relación de los valores con sus soportes; por ejemplo, la variación de la preferencia entre los valores estéticos y los valores intelectuales (en el mismo rango de los valores espirituales) o de los valores de acción y los de la convicción (*Gesinnung*), etc. Finalmente, el sentimiento puro de los valores varía, según su carácter más o menos diferenciado, en lo que concierne a los grados de un mismo valor: el hombre refinado, por ejemplo, conoce más modalidades de lo agradable que el hombre primitivo (3).

(1) *Der Formalismus*, págs. 306-311.
(2) *Ib.*, págs. 314, 311, 318.
(3) *Ib.*, págs. 316-317.

Entre todas esas variaciones concernientes al *a priori* subjetivo de la aprehensión moral hay que distinguir las ilusiones que se producen en la percepción del orden cualitativo mismo de los valores, es decir, la inversión de sus rangos ocasionada por el resentimiento y el odio, que conduce, por ejemplo, a superponer el rango de lo agradable al de lo vital y el de lo espiritual al de lo sagrado. Se trata aquí de ídolos, de aberraciones y no de *a priori* subjetivos relacionados con el perspectivismo del cosmos de los valores. Y para llegar a la descripción de éste es necesario eliminar ante todo esos ídolos (1).

2º De la variación de la aprehensión moral, variación del *Ethos*, hay que distinguir el cambio de los juicios que se produce de una manera paralela al desarrollo del conocimiento filosófico, al cual está profundamente ligado. Los juicios morales pueden variar sin que varíe la aprehensión moral, y recíprocamente (2).

3º En tercer lugar, las variaciones se pueden producir en lo que concierne a los tipos de la conducta y a las instituciones morales como, por ejemplo, el homicidio, el robo, el matrimonio, etc., que hay que distinguir de las formas jurídicas paralelas a las que sirven de base (3). El homicidio, por ejemplo, se reconoce siempre como amoral, pero se entienden por homicidio acciones muy distintas, lo cual depende de toda la complejidad variable de la aprehensión de valores personales y de juicios morales (4). La variación de tipos de conducta dimanante del punto de vista moral puede ser llamada, según Scheler, la *variabilidad de la moral* en el sentido *estricto de la palabra* (5).

4º En cuarto lugar, conviene anotar la variabilidad de la *moralidad práctica* distinta de todas las demás

(1) *Der Formalismus*. págs. 317-318.
(2) *Ib.*, págs. 318-320.
(3) *Ib.*, págs. 304-310.
(4) *Ib.*, págs. 320-329.
(5) *Ib.*, pág. 310.

formas de la relatividad moral que concierne a la conducta colectiva de los hombres, según las normas que se desprenden de los valores y de tipos ideales percibidos en una época o un ambiente social determinado. Ya hemos observado con Scheler que el mismo valor puede dar origen a preceptos normativos divergentes y hasta opuestos según la dirección de las tendencias repulsivas de los sujetos a quienes se dirigen. La variabilidad de las normas de conducta —de la moralidad práctica— es aún mayor que la variabilidad de la aprehensión y de los juicios morales en que aquéllas se fundan (1). Y, por otra parte, no sería sensato juzgar los preceptos morales y la conducta de los hombres de cierta época sin haber comprendido su *Ethos* particular, la estructura de la aprehensión moral que les es propia y que determina todas las normas en cuestión. Una de las faltas esenciales del llamado "relativismo moral" de los positivistas es querer deducir de la relatividad de las moralidades prácticas el relativismo absoluto de los valores morales y no distinguir, en general, las distintas especies de la variabilidad de principios morales que acabamos de describir. El relativismo positivista es, a decir verdad, un dogmatismo absolutista disfrazado, ya que toma como medida de sus conclusiones escépticas los valores de la época en que está colocado el observador y puesto que se contenta con observar que hay distintas maneras de interpretarlos y de realizarlos (2). En cambio, el verdadero relativismo moral que abre los ojos a la variabilidad de las perspectivas del orden infinito de valores conduce directamente al apriorismo depurado de los valores que sólo resultan visibles por el concurso de las estructuras funcionales divergentes que constituyen la aprehensión moral y suponen la diversidad de las formas del *Ethos*, así como su cooperación universal.

(1) *Der Formalismus*, págs. 310-311.
(2) *Ib.*, págs. 312, 315. Véase en el mismo sentido F. RAUH: *La experiencia moral*, págs. 138, 219 y siguientes.

Esta síntesis entre el apriorismo y el relativismo moral se halla subrayada, además, por el carácter estrictamente individual de los valores personales. Particularmente cada nación, como personalidad compleja, es el soporte de valores morales originales que sólo resultan visibles para tal o cual nación. La sociología de la moral debe, pues, asumir la tarea especial de describir los valores personales estrictamente singulares de cada nación. Scheler ha consagrado varios estudios a este problema y ha procurado describir la figura moral individual de la nación inglesa, francesa, alemana, rusa (1 y 2).

(1) *Der Genius des Krieges*, págs. 385-441; *Schriften zur Soziologie*, II vol., págs. 19 y siguientes, 149 y siguientes; *Die Ursachen des Deutschenhasses*, págs. 33 y siguientes, 57 y siguientes.

(2) Entre todas esas descripciones, la que puede considerarse como verdaderamente objetiva y afortunada es, sobre todo, la característica de la personalidad moral de los alemanes, que es la que referiremos brevemente.

Scheler relaciona esta característica con una cuestión trágica: se pregunta dónde residen las causas del hecho indiscutible de que los alemanes no sean en general queridos en el extranjero. Lo que, según Scheler, caracteriza la figura moral de la nación alemana, es el gozo que encuentra en el trabajo ilimitado, trabajo en sí mismo, sin fines positivos, sin objeto, sin término (*U. d. D.*, págs. 57 y siguientes). No en balde se dice de los alemanes que su desgracia consiste en que trabajan demasiado (*Ib.*, pág. 58). Hay una exageración en el modo alemán de trabajar. Esta exageración se manifiesta ya en el hecho de que los alemanes no conocen alegría fuera del trabajo. Fuera de su trabajo, no saben qué hacer del tiempo, y trabajan más únicamente para emplear el tiempo. Las otras naciones saben perfectamente cómo aprovechar sus ocios; experimentan una alegría inmediata de vivir, desconocida por los alemanes. Esto determina que la velocidad de trabajo de los alemanes sea anormal; se desarrolla en proporciones que no corresponden ni a las verdaderas necesidades ni al valor del producto. La inclinación al trabajo se ha hecho en los alemanes automática; se han olvidado de orar, de meditar, de contemplar; buscan en el trabajo el olvido de sí mismos. Y esto determina que la organización del trabajo sea en ellos demasiado mecánica. En fin, todas estas desproporciones llevan a la ausencia de estilo y de forma, de gusto estético, al bajo nivel de la calidad de los productos alemanes, a la ocupación del mercado mundial por una cantidad excesiva de productos inferiores (*Ib.*, págs. 70-109). Y, por otra parte,

11.—*Reflexiones críticas.*

En nuestras observaciones críticas acerca de Scheler procederemos como hemos hecho con Husserl. Intentaremos anotar las principales dificultades *inmanentes* con que a nuestro parecer tropieza el desarrollo del pensamiento scheleriano.

1.—La primera dificultad surge ya en lo que concierne a la idea central y más profunda de la filosofía scheleriana: la del amor. El amor es, según Scheler, un movimiento que, sin embargo, no es creador en el sentido estricto de la palabra: eleva el objeto amado hasta los más altos grados de los valores que le son accesibles, sin producir por sí mismo nuevos valores. Pero se pregunta uno involuntariamente: un movimiento que eleva un objeto hacia valores y los hace visibles, ¿cómo puede, aunque no cree, ser concebido de modo distinto a una actividad, actividad reducida y disminuída, desde luego, pero siempre actividad? Ya puede Scheler asegurar que el amor no es ni pasivo ni activo; no hay tercer término; todo lo que no es ni puramente pasivo ni puramente acti-

la masa enorme del trabajo empleado sugestiona a los alemanes en el sentido de excesivo optimismo respecto a su propio poder y sus posibilidades, lo cual tiene consecuencias muy peligrosas para la psicología alemana y les desorienta en lo referente a su verdadera situación en el mundo (*Schr. z. S. u. W.*, págs. 157 y siguientes). Este trabajo exagerado inquieta a las demás naciones; no pueden menos de considerar a los alemanes como advenedizos de la Historia (*welthistorische Emporkömmlinge*); más aún: como la nación que con su trabajo desproporcionado contribuye definitivamente a arrojar a la humanidad entera del paraíso. Y esto desencadena el odio contra los alemanes, mezclado, no con la envidia, como suelen pensar los mismos alemanes, sino con el desprecio (*U. d. D.*, págs. 55,60-61). Para hacerse querer, los alemanes deben, en un esfuerzo sublime, limitar su trabajo y aprender de las demás naciones la aptitud para la alegría directa de la vida, enseñándoles a su vez a trabajar. Así es necesaria la colaboración de las naciones para su educación moral recíproca y los caracteres nacionales deben completarse mutuamente.

vo se halla *entre* esos dos términos opuestos, es decir, es precisamente una actividad reducida, lo que el mismo Scheler no puede ocultar cuando caracteriza el amor como movimiento. Así llegamos con la idea scheleriana del amor al mismo callejón sin salida que con la teoría husserliana del acto intencional y del yo puro. Como en Husserl el acto de atención, en Scheler el acto de amor supone necesariamente la cualidad irreductible de la actividad pura y creadora, de la cual uno y otro son disminuciones. Pero precisamente ni Husserl ni Scheler hablan de esa actividad. Husserl, porque ya su método de análisis aislado le prohibe toda confrontación de las esencias; Scheler, que se atiene menos a este método por una exclusión declarada y consciente. Scheler, a pesar de su irracionalismo, excluye toda libertad creadora, toda productividad pura y espontánea, todo nacimiento de nuevas cualidades de su mundo de esencias y valores. Ni aun Dios crea, por su amor infinito, ninguna cualidad nueva: realiza, como todas las demás personas, únicamente actos intencionales, actos de aprehensión de las cualidades ya existentes. El mundo de los valores es, pues, en sí, para Scheler, tan estable e inmutable como el mundo de las esencias significativas: absoluta quietud reina en ese mundo inmóvil y completamente hecho. El antiintelectualismo emocionalista de Scheler no le ayuda, pues, a separarse de la inmutabilidad del mundo de las ideas: el error más profundo del intelectualismo griego. Scheler, en esta cuestión, se queda más atrás, no ya que Fichte y Bergson, sino que Kant, quien presiente, en su teoría de la autonomía de la acción moral, la idea de la actividad creadora pura, idéntica a la libertad, y que en este sentido es más antiintelectualista que el mismo Scheler.

El amor-movimiento, esa actividad reducida que en Scheler no se apoya en la actividad plena, en la actividad creadora, queda en fin de cuentas en la filosofía scheleriana sin ningún fundamento, lo cual conduce a toda una serie de dificultades: con el amor, el

movimiento, la duración, la actividad son introducidos en el mundo de las esencias, pero más bien a título de contrabando y siempre con una significación ambigua.

a) Tomemos, por ejemplo, una de las teorías schelerianas más afortunadas: la de la personalidad. Como se recordará, la persona es, según Scheler, un centro supra-cónsciente de una multiplicidad de actos intencionales. La persona, dice Scheler, existe sólo por la realización de sus actos; no precede a los actos y no se da a los actos; es la unidad de los actos mismos. ¡Profunda y sugestiva definición! Sin embargo, cuando se recuerda que el acto no tiene, según los fenomenologistas, nada de común con la acción y designa solamente la actualización de un contenido intencional presente a la conciencia, hay que preguntarse qué quiere decir realizar actos. Si los actos no son activos, la realización de los actos ¿será una acción o sólo una intuición pasiva! ¡Cuestión capital! Porque la respuesta a esta pregunta decide si la personalidad es una sustancia estable y determinada o si se crea a sí misma por un esfuerzo continuo encarnada en sus actos, es decir, si es un centro de libertad creadora. Pero Scheler procura precisamente evitar esas dos posibilidades; el carácter de la persona puede cambiar, pero ella no se crea a sí misma en la acción; se encuentra en actos intencionales pasivos, y entre el ser de la persona y los actos realizados por ella hay una relación de recíproco fundamento. El resultado es, pues, ambiguo; pero, sin embargo, hay la certeza de que la acción está subordinada al ser de la persona cuyos cambios posibles se reducen únicamente al cambio de los actos intencionales pasivos. Y los resultados prácticos no difieren nada de la teoría predeterminista de la persona. Lo cual es especialmente subrayado por la afirmación de Scheler de que las personas, en tanto soportes individuales y concretos de valores singulares, son *desiguales* desde el punto de vista moral; afirmación que sólo puede sostenerse si se olvida que la igualdad puede designar

la equivalencia de los valores diferentes y no la identidad, y si se considera, además, a las personas como sustancias inmutables y no como centros potenciales de actividad creadora, ante los cuales se abren siempre nuevas posibilidades.

b) La misma ambigüedad que, en fin de cuentas, lleva a concepciones anticuadas, puede notarse a propósito de la síntesis entre la autonomía y la teonomía propuesta por Scheler. El acto religioso que, según Scheler, fundamenta el acto moral y es, a su vez, fundamentado por éste, lo define nuestro autor como un *Mitvollzug*, la realización de los actos y en primer lugar del acto del amor en común con Dios. Si esos actos divinos fueran acciones, manifestaciones de una actividad creadora, su *Mitvollzug* designaría la participación en la creación continua del mundo, y la posición de Scheler podría designarse entonces como *autoteúrgica* (1): teoría que ve en la actividad moral autónoma e independiente una vía ascendente espontánea y directa hacia la participación en la creación divina que se revela como tal en el acto religioso. Ésta no es la posición de Scheler. El *Mitvollzug* de los actos divinos no es para él una actividad, ya que el mismo Dios en los actos del amor no crea, sino que aprehende únicamente cualidades preexistentes; el hombre, que realiza actos en común con Dios, reproduce sólo, por lo tanto, esta aprehensión, pero no actúa de una manera espontánea. No está llamado a ayudar a Dios a crear el mundo, sino solamente a contemplar en común con Él el mundo completamente hecho. Ahora bien: a pesar del antiintelectualismo scheleriano, la vocación del hombre no es, según Scheler, muy diferente de la que le atribuye Santo Tomás; si en Santo Tomás dicha vocación es la de un puro espectador, en Scheler se reduce al papel de un punto de vista para la aparición de cualidades preexistentes. Y, por otra parte, la interdependencia recíproca del

(1) El autor de estas líneas ha intentado desarrollar semejante concepción en su artículo "Moral y Religión", 1926 (*Anales contemporáneos*, París, en ruso).

acto religioso y del acto moral, al racionalizar demasiado el acto religioso cuya esencia es mística y al negar la autonomía del acto moral (que es inconcebible sin una espontaneidad creadora independiente y que conduzca por su misma independencia hacia lo Absoluto), recuerda un poco la historia del barón de Munchausen, que se saca a sí mismo de un pantano agarrándose de los cabellos.

Por lo tanto, no podemos considerar afortunada la teoría teonómica de Scheler y debemos atribuir este fracaso ante todo a la ausencia, en su sistema, de la idea de la actividad pura y creadora.

c) Y esta misma ausencia resulta en cierto modo perjudicial para los intentos schelerianos, por lo demás tan sugestivos y tan ingeniosos para sintetizar el apriorismo de las esencias extratemporales con el relativismo y el evolucionismo. El perspectivismo del mundo inmutable y completamente hecho de las esencias y de los valores, que resulta visible por sectores, no puede bastar por sí mismo para conciliarse con el devenir perpetuo, con el desarrollo y especialmente con el esfuerzo de creación continua en la vida moral e histórica, en la vida de cultura en general. Para una verdadera síntesis se necesita más que poner en perspectiva una infinidad de elementos inmutables: hay que reconocer la actividad creadora pura, "la eternidad viviente", que produce perpetuamente nuevas cualidades extratemporales e irreductibles. Hay que elevar el devenir espontáneo y la creación hasta el mundo de las esencias, especialmente el de los valores; hay que aprender a ver en la esfera de lo extratemporal mismo una lucha perpetua entre estabilidad y creación, quietud y actividad, movimiento e inmovilidad. Sólo sobre la base de la idea de un flujo puro de actividad creadora y espontánea, inmanente al mundo de las esencias, puede realizarse una verdadera conciliación entre el apriorismo y el evolucionismo.

d) Finalmente, este inmovilismo del mundo esencial es la verdadera razón que explica por qué Scheler

niega el carácter intencional a la voluntad, es decir, el hecho de que a la voluntad pueden ofrecerse contenidos heterogéneos propios, invisibles de otro modo. ¿Por qué —cabe preguntarse— Scheler, luego de haber defendido con tanta energía la autonomía y la independencia de la intencionalidad emocional respecto a la intuición intelectual, se niega de una manera categórica a conceder el menor lugar a una intuición volitiva? ¿Por qué luego de haber combatido con tanto éxito el prejuicio según el cual la emoción es siempre ciega, ha atribuído él mismo una completa ceguera a la voluntad?

Desde luego, no se trata aquí de una cuestión psicológica, sino del problema de la voluntad pura. La voluntad es una clase de actividad. Si la voluntad pudiera ser "intencional", si existiera una "intuición volitiva", específica, su contenido, contenido irreductible a todos los demás, podría ser únicamente la actividad pura misma, la acción inmediata del impulso creador con todos los elementos que de él dependan. La "intuición volitiva" no podría designar más que la participación directa en una actividad más intensa, más que una visión activa a la que su contenido se ofrece en la acción, como una dirección imprevista de la actividad creadora con la que ella se une. La intuición volitiva o activa —la intuición-acción— representaría, pues, una unión inmediata del sujeto activo con la actividad pura y creadora, una inmanencia recíproca del sujeto activo con la ola de la actividad pura y de esta ola con el sujeto. Así, no es posible hablar de la voluntad intencional, de la intuición-acción, más que reconociendo la cualidad irreductible de la actividad creadora, que es precisamente el contenido propio de esta intuición: contenido que es, al mismo tiempo, la base de su efectuación. Afirma Scheler que la voluntad es ciega y no puede, por sí misma, percibir ningún contenido, precisamente porque no admite más que cualidades irreductibles estables, pero no la cualidad irreductible de la producción continua de nuevas cualidades, no una actividad crea-

dora esencial. Así opone el "conocimiento moral" a la conducta o acción moral, mientras que apoyándose en la intuición volitiva se podría afirmar que el "conocimiento moral" se realiza precisamente por la misma acción a la que se ofrecen directamente los valores morales invisibles de otro modo; punto de vista que es la premisa más profunda de la moral autónoma de Kant, premisa apreciada en todo su verdadero alcance por Fichte.

Scheler, habiendo observado de una manera muy fecunda que existen esencias no significativas, esencias irracionales y alógicas, las ha interpretado todas como cualidades inmóviles, y así ha podido atribuir su aprehensión sin hacer diferencias entre ellas a la intuición emocional, intuición irracional pasiva. Sin embargo, podría haber esencias no significativas que manifestasen la cualidad irreductible de la actividad creadora —este irracional por excelencia— de los *valores creadores*, valores ligados a la producción espontánea de nuevas cualidades. Estos valores creadores debieran ser opuestos a todos los demás valores— valores inmóviles— y su aprehensión, imposible para la intuición emocional, debiera ser atribuída a la intuición volitiva a la intuición-acción.

De ser así, la tabla de los valores establecida por Scheler se disolvería por sí misma, ya que cuando menos habría que distinguir dos órdenes de valores distintos en su esencia y en su modo de aprehensión: los valores inmóviles que se ofrecen a la intuición emocional y los valores creadores que se ofrecen a la intuición-acción. Y, por otra parte, quizá pudiera decirse que lo que Scheler no ha llegado a encontrar y a describir son precisamente los valores morales, si se conviene en dar este nombre a los valores creadores ligados a la actividad pura que se ofrecen a la intuición volitiva. Ésta es, precisamente, nuestra convicción, y para hacerla compartir procuraremos, ante todo, demostrar que lo que Scheler mismo llama valores éticos no da ningún principio de conducta moral.

2. — Nos referimos, pues, a la segunda dificultad

inmanente de la filosofía scheleriana: la aplicación de su descripción de los valores a los problemas morales.

a) Según Scheler, es moral todo acto que realiza un valor positivo, si al mismo tiempo toma en consideración los valores superiores a aquellos de cuya realización se trata. Admitamos por un instante que exista un orden monista de valores y preguntémonos si, una vez admitida esta premisa, la concepción que hace depender los valores morales de la realización de los demás valores, puede sostenerse. Cuando se consume, por ejemplo, una comida exquisita y se realiza el valor de lo agradable, ¿se lleva a cabo por ello un acto moral? Cuando se hace un ejercicio gimnástico y se realiza un valor vital o cuando se estudia un libro o se pinta un cuadro, realizando con ello valores espirituales, ¿entra uno por ello mismo en la esfera moral? No lo creemos. El valor que caracteriza el acto de realización de otro valor pertenece, precisamente, a la misma especie que éste. El valor relacionado con la realización de lo agradable pertenece precisamente a los valores de lo agradable; el valor relacionado con la realización de lo espiritual —por ejemplo, de los valores estéticos— pertenece a estos últimos. De otro modo, se consideraría que un hombre que tiene bastante dinero para comer bien obra más moralmente que quien no tiene medios para ello. Puede decirse, de un modo general, que los valores adscritos al acto que realiza valores positivos, son valores consecutivos a éstos y tienen la misma cualidad que aquéllos. ¿En qué se apoya Scheler para afirmar que estos valores consecutivos o instrumentales de realización son valores morales?

Sigamos con ejemplos. Para salvar la vida a un niño me veo en la necesidad de destruir un cuadro precioso. Según los principios de Scheler, este acto debiera ser considerado como *amoral*, ya que los valores de lo espiritual son más altos que los de lo vital y que los valores personales no están ligados a una existencia psicofísica. Ateniéndonos a la moral de Scheler, habría que sacrificar, pues, la vida de un niño

a la existencia de un cuadro. Hay que decir que precisamente falla aquí por completo el punto de vista moral. Tomemos otro ejemplo: dos escultores trabajan en sus obras: uno, con un esfuerzo sublime y entregándose por completo; otro, con pereza y negligencia; sin embargo, el segundo, por estar mejor dotado o por trabajar en mejores condiciones, logra mejor resultado y su estatua es más bella. Con arreglo a los principios enunciados por Scheler, habría que decir que el segundo escultor ha obrado de una manera más moral que el primero. ¿No está claro que Scheler no ha conseguido encontrar el criterio moral? Ha descrito de la manera más precisa todos los otros valores, salvo, precisamente, los valores morales que están ligados a la actividad creadora que se ofrece a la intuición volitiva, cuya existencia niega Scheler.

b) He aquí por qué en la ética de Scheler no se trata del principio primordial de toda moral: el de la libertad. La libertad es, precisamente, el otro nombre de la actividad creadora. Ella es quien es libre, libre en el proceso irracional de creación de nuevas cualidades. La libertad moral de cada cual consiste en la participación activa y autónoma en la ola creadora pura, en la cual forma un radio de actividad creadora especial. Libre es siempre la acción y nada más que la acción. Y ella es únicamente qu'en puede ser el apoyo directo de los valores morales. La moral sin libertad creadora es como el aire sin oxígeno: no es la moral; y así se explica la facilidad con que Scheler accede a subordinar la conducta moral de las personas al autoritarismo de algunos otros que tienen una visión más clara de los valores; aquí hay que buscar el origen de su oportunismo político y social. . .

3.—*a*) Una vez observado el pluralismo de las tablas de valores, en tanto que los valores creadores —valores morales— han sido puesto a los valores inmóviles, hay que preguntarse si, al menos para el dominio de los valores inmutables, puede admitirse la tabla de los valores establecida por Scheler. Lo dudamos. ¿Es en verdad evidente que los valores vitales

son inferiores a los valores espirituales y que en caso de conflicto deben serles sacrificados? ¿No tiene la vida un valor al menos equivalente al de la existencia de un bien espiritual? Y los valores religiosos ¿pueden en general ser comparados con los demás valores, ya que caracterizan un dominio supra-disyuntivo y místico, mientras que todos los demás valores son cualidades del mundo de las disyunciones? Por nuestra parte, pensamos que todos los rangos cualitativos de valores invocados por Scheler son otras tantas tablas autónomas y heterogéneas de valores, manifestaciones de la pluralidad esencial de los órdenes de valores.

b) Otra observación crítica se impone a propósito de la teoría scheleriana de los valores. Si los valores se caracterizan porque están situados en una relación de superioridad y de inferioridad y porque cada valor es fundamento de la oposición de un valor positivo y de un valor negativo, *los valores supremos de cada orden de valores deben ser considerados como más que valores;* los valores supremos, al representar la *medida* de todos los valores subordinados, no están colocados en ningún orden de valores. Su valor consiste, precisamente, en superar el orden de los valores que coronan; así, no les corresponde ningún valor negativo; por ejemplo, en el orden monista de valores, propuesto por Scheler, la personalidad de Dios, al ser la medida de todos los valores, es infinitamente más que un valor. Asimismo si se admite un pluralismo de órdenes de valores, cada uno de estos órdenes conduce a una cualidad irreductible, que supera el mundo de los valores; por ejemplo, los valores morales tienen por medida la actividad creadora pura, y los valores vitales, el impulso vital. Los múltiples órdenes de valores se afirman, pues, por su esencia misma, como los planos inferiores de principios apriorísticos supremos que le sirven de medida y de fundamento. Cuando se habla de valores, siempre es necesario, por lo tanto, confrontarlos de una manera sistemática con la capa superior del *a priori* de que

dependen; es decir, que se impone un trabajo constructivo.

Esto no podría asustar a Scheler ya que él mismo completa el método de la descripción pura mediante el método sistemático (a veces hasta es demasiado constructivo cuando se trata de rehabilitar mediante razonamientos filosóficos los dogmas religiosos a que se adhiere), y ya que, mediante la idea del *a priori* subjetivo, llega él mismo a la teoría de varios planos subordinados de lo extra-temporal (1). Si, no obstante, Scheler no aplica estas ideas al problema de los valores, ello se debe a la ausencia, en su filosofía, de toda meditación sobre lo infinito y especialmente sobre lo infinito actual o positivo: sólo colocándose en este infinito positivo pueden los valores ser relacionados con los principios que los superan, y, por otra parte, pueden encontrar una aplicación a los hechos reales por necesidad inmanente y no arbitrariamente. Scheler ha introducido en su sistema la idea de lo Absoluto, que falta por completo en Husserl; pero la ha comprendido de una manera anticuada, exclusivamente como el Dios personal de la religión y no como el término impredicable de un infinito positivo: idea esencial de toda filosofía que remonta hasta las últimas fuentes de los problemas que se ofrecen a ella.

4. — Una cuarta y última dificultad se presenta cuando se examina la filosofía social de Scheler:

a) Esta última se apoya en la tesis de la superioridad evidente de los valores personales sobre los valores de las cosas y en la negación de un tercer término posible entre el personalismo y el impersonalismo. Observemos, sin embargo, que esta evidencia de la superioridad de los valores personales se impone únicamente en lo que concierne a los valores morales, pero no es válida para los demás órdenes de valores. Y, por otra parte precisamente en el dominio moral —dominio de la actividad pura y de los valores creado-

(1) Véase lo que sobre los planos del *a priori* se dice en el tercer estudio.

res— se presenta un tercer término entre la persona y la cosa: el de la ola de la creación transpersonal, cuyas manifestaciones son totalidades impersonificables de personas. Si Scheler deniega la posibilidad del "transpersonalismo" es únicamente porque no conoce más valores que los valores inmóviles y porque en su mundo de esencias reina la inmutabilidad completa; en la esfera de estabilidad, efectivamente, todo lo que no se relaciona con la persona es impersonal. Pero ocurre precisamente lo contrario con la actividad creadora, en la cual las personas participan como centros de esta actividad y como su materia pura. La ola espontánea de la actividad creadora no es ni personal, ya que engloba todos los ya morales que son sus puntos de vista y sus agentes inmediatos; agentes que se engendran perpetuamente en el proceso de la creación; ni impersonal, ya que la materia, el contenido directo y extra-temporal de la actividad creadora, son precisamente las personas; la actividad creadora es transpersonal. Y transpersonales son también todas las totalidades en las que se encarna y se realiza esta actividad pura, todos las totalidades estrictamente morales. Si hay, pues, una actividad creadora pura, si, en una palabra, hay valores en movimiento, si hay verdaderamente una esfera moral, el transpersonalismo rechazado por Scheler y que se opone tanto al impersonalismo como al personalismo, es la única posición posible. Sólo este transpersonalismo puede afirmar con verdadera lógica la equivalencia completa entre las personas y las totalidades personales, que se engendran mutuamente en la actividad creadora que les lleva conjuntamente.

b) Si la moral de la acción y de los valores creadores excluye el personalismo tanto como el impersonalismo, al mismo tiempo casi inutiliza en cuanto a la esfera estrictamente ética la teoría scheleriana de las "personalidades colectivas complejas", llamada a reservar a ciertas totalidades un valor igual al de personas simples. Precisamente en el dominio moral no puede tratarse más que de personas simples o de to-

talidades transpersonales. Las personalidades colectivas complejas, en tanto elementos precisos, suponen organizaciones, y como tales pertenecen al dominio del derecho y no al de la moral. Y desde el punto de vista jurídico, así como desde el punto de vista moral, son siempre inferiores a las comunidades transpersonales en que se basan y que, por su misma esencia, nunca se dejan personificar completamente en organizaciones. Por otra parte, hay tantas personas colectivas complejas como capas organizadas de comunidades diversas, y esas personas no se reducen a las dos especies señaladas por Scheler: un sindicato es una persona compleja, lo mismo que la Iglesia, y la Sociedad de las Naciones no lo es menos que el Estado.

Sin embargo, en la teoría scheleriana de las personalidades complejas hay una indicación importantísima que convendría tener en cuenta, a saber: que una totalidad, cualquiera que sea, se constituye en soporte de valores sólo en tanto sus miembros realizan en común actos intencionales, actos de aprehensión de valores. Es una observación muy importante para la filosofía del derecho; permite distinguir de todos los demás grupos las "instituciones" (M. Hauriou) que encarnan valores y están llamadas a servir como fuentes del derecho positivo, como "hechos normativos".

Nos hemos visto obligados a formular críticas bastante atrevidas contra las teorías positivas de Scheler referentes a la moral. Ello no debe impedirnos reconocer los grandísimos méritos de sus análisis fenomenológicos. No sólo en el dominio de la intencionalidad emocional, de la simpatía en sus diversas formas y del conocimiento de los otros yo y personas ha llegado Scheler a resultados que en nuestra opinión representan verdaderas adquisiciones, importantísimas adquisiciones para la filosofía contemporánea; también sus críticas del formalismo moral de Kant, su defensa de la individualidad concreta y de los valores absolutamente singulares en la ética, su idea del apriorismo estrictamente material, son de una importancia

y de un valor primordiales. Sólo puede reprocharse a Scheler que haya ido tan lejos al combatir los errores racionalistas de la moral kantiana; que, en fin de cuentas, haya rechazado, junto con las desviaciones, lo que ella contenía de más verdadero: la idea de la libertad activa y creadora que fundamenta la autonomía y el carácter específico del mundo moral.

Scheler se ha dirigido a pensadores de épocas muy lejanas para encontrar sus relaciones históricas. Sin embargo, no ha observado que un pensador mucho más próximo y salido directamente de Kant —Fichte— ha hecho en su período avanzado la misma crítica del formalismo moral, pero lo ha superado sin sacrificar el principio de la actividad autónoma y precisamente profundizándolo hasta sus últimas consecuencias, cosa que el autor de estas líneas ha intentado demostrar en un libro sobre el *Sistema de la moral concreta de Fichte*, y especialmente en la parte titulada "Cómo Fichte ha superado el formalismo moral de Kant" (1).

Al lanzar una mirada retrospectiva sobre nuestra exposición de la filosofía de los dos principales fundadores del movimiento fenomenológico, debemos consignar que sus descripciones de las cualidades irreductibles y esenciales han conducido a muy considerables resultados: la teoría husserliana de la conciencia intencional y de la abstracción, las concepciones schelerianas del amor y de la simpatía, del "perspectivismo del mundo de los valores" y de la "inestabilidad de la razón". Estas concepciones son adquisiciones indiscutibles y valiosísimas que pueden resultar muy fructíferas y ser aceptadas por diversas escuelas filosóficas. La oposición contra toda filosofía emana-

(1) *Fichtes System der konkreten Ethik*, 1924, págs. 215-375; para el conjunto de la filosofía fichteana, véanse los tres admirables volúmenes de XAVIER LEÓN: *Fichte y su tiempo*, 1922-1927.

tista y puramente constructiva, especialmente contra el hegelianismo, es uno de los méritos más importantes de la fenomenología. No obstante, Husserl y Scheler, profundizando en los problemas a que les lleva el análisis fenomenológico, se ven continuamente puestos en la alternativa de dejar sin respuesta cuestiones esenciales que se imponen por sus descripciones puras o de completarlas ellos mismos mediante métodos sistemáticos y constructivos, cosa que casi no pueden evitar. Podemos, pues, deducir que el método fenomenológico es un método muy valioso, pero que no se basta completamente a sí mismo. Para dar todos los frutos que promete necesita una síntesis con otros métodos, lo que resulta especialmente claro cuando se observa que, mediante una reacción muy justificada contra la tesis sobre la productividad emanantista del pensamiento, han llegado Husserl y Scheler hasta excluir completamente la producción y la actividad de su mundo de las esencias en vez de limitar esos principios a la esfera moral. Una filosofía que verdaderamente quiera describir todas las cualidades irreductibles que se ofrecen a la intuición no puede precisamente permanecer puramente fenomenológica: no puede ignorar la actividad creadora, la idea de lo infinito positivo y el problema de lo irracional; por ello mismo, al describir y al delimitar los diversos problemas y las diferentes cualidades, no puede evitar completamente el método constructivo y sistemático. La intuición y la construcción, la descripción y la investigación sistemática, el realismo y el idealismo para afirmarse como verdaderos deben sostenerse recíprocamente y entrar en síntesis. He aquí lo que sabían perfectamente la mayoría de los filósofos clásicos, y muy especialmente Fichte en su último período, y lo que han comprendido bien dos filósofos alemanes influídos por la fenomenología: Emile Lask y Nikolaï Hartmann. Estos pensadores han intentado sintetizar la fenomenología y el trascendentalismo criticista ya antes de que el mismo Husserl se hubiera esforzado en

orientarse en dicha dirección y antes de que su discípulo Heidegger intentara modificar el sentido del movimiento fenomenológico dentro de sus mismos límites y hacia una reconciliación con la dialéctica (1).

(1) Observemos que el intuicionismo ruso, movimiento paralelo a la fenomenología alemana y que cuenta entre sus representantes a filósofos de primer orden, como lo son especialmente Nikolas Lossky y Simón Frank, ha emprendido también, desde el principio del siglo XX, un camino de síntesis entre la intuición y el sistema. N. Lossky, que es el fundador de la escuela intuicionista rusa, ha señalado, en su notable *Lógica* (traducida no hace mucho al alemán), en su *Mundo como totalidad orgánica*, 1917 (traducido no hace mucho al inglés), y en su *Libertad de la voluntad*, 1927 — el camino hacia una reconciliación entre la intuición y la construcción sistemática. Y Simón Frank, en su notable obra *El objeto del conocimiento* (1915), cuyas principales ideas ha expuesto en dos estudios en lengua alemana publicados en *Logos* (1928-1929), ha anticipado toda la filosofía teórica de Nikolaï Hartmann, cuyos principios han recibido en Frank una expresión mucho más profunda. Como hemos de limitar nuestra exposición a la filosofía alemana, lamentamos no poder tomar en consideración las numerosas analogías tan significativas entre el movimiento de las ideas filosóficas en Alemania y en Rusia. Sobre Lossky y sobre Frank, véase también mi artículo "La filosofía usa del primer cuarto del siglo XX" (*Mundo Eslavo*, 1926, agosto). Y especialmente sobre Lossky, sus propios escritos en lengua francesa, *Esquema de una teoría intuitivista del conocimiento* (*Revista Filosófica*, 1928, número 1); *La intuición, la materia y la vida*, 1928 (Alcan), y la discusión de la conferencia de Lossky sobre "El intuicionismo ruso y el neorrealismo anglosajón", dada en la Sociedad Francesa de Filosofía en junio de 1928 (véase *Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía*, 1929, número 4).

III

FENOMENOLOGÍA Y CRITICISMO

(Una confrontación entre las dos corrientes en la filosofía de Emile Lask y de Nikolaï Hartmann).

1.—*Observaciones preliminares.*

El pensamiento filosófico alemán hállase actualmente muy agitado. Hay abierta una crisis filosófica cuyo resultado todavía es difícil prever. Uno de los aspectos esenciales de dicha crisis es la relación muy compleja, y a primera vista muy paradójica, entre la corriente fenomenologista y el criticismo neokantiano. Tras el éxito inesperado y hasta pudiera decirse inaudito de la filosofía fenomenológica —filosofía de tendencia intuicionista y realista por excelencia,— que en unos quince años ha conseguido invadir la mayoría de las universidades alemanas y derrotar casi sin lucha el idealismo neokantiano en el momento preciso de su mayor influencia, surgen en el interior mismo de la fenomenología triunfante tendencias cada vez más marcadas hacia el acercamiento al criticismo... El vencedor se instruye en el vencido o más bien se adaptan recíprocamente...

Por lo demás, la reacción del criticismo neokantiano contra el movimiento fenomenologista no ha sido jamás la negación completa y la hostilidad, sino más bien la concesión parcial y la delimitación recíproca de las fronteras. Los criticistas alemanes raramente han rechazado en bloque el método fenomenológico y casi siempre han adoptado uno u otro resultado

de las descripciones fenomenológicas. Y precisamente de entre ellos han salido los esfuerzos hasta ahora más considerables y más interesantes de esta confrontación y de esta amalgama de fenomenología y de criticismo, esfuerzos encarnados en las obras de dos autores recientes salidos ambos del neokantismo: Emile Lask y Nikolaï Hartmann.

Las obras de Emile Lask y de Nikolaï Hartmann pertenecen a épocas muy distintas. La carrera de Lask, primero alumno de Rickert y de Windelband y profesor de la universidad de Heidelberg de 1905 a 1914, se ha desarrollado antes de la guerra mundial en la época del predominio casi absoluto de la filosofía neokantiana, a la que siempre ha permanecido formalmente fiel. A la edad de cuarenta años escasos cayó en el frente ruso —una de las innumerables víctimas de la guerra,— llevándose consigo, según la unánime observación de quienes le escribieron necrologías, la más firme esperanza de la filosofía alemana, el talento filosófico más fuerte y más original de su generación, Emile Lask, aun siendo autor de dos obras sistemáticas notables —*La lógica de la Filosofía*, 1912, y *Teoría del juicio*, 1913 precedidas por una tesis muy importante sobre *El idealismo de Fichte y la historia*, 1902, y por dos artículos titulados *La filosofía del derecho*, 1905 y *¿Es admisible el primado de la razón práctica?*, 1908,— no tuvo tiempo de terminar su obra; la dirección que había de tomar su sistema original de filosofía está claramente señalada, pero la muerte arrebató al autor antes de que pudiera desarrollar todas las fuerzas inmanentes que vivían en sus obras. No obstante, la influencia de sus ideas fué muy grande, especialmente luego de su muerte, en la época del señalado éxito de la filosofía fenomenológica y sobre los adeptos de ésta. Así, las obras de Lask han sido reeditadas en 1923 en tres volúmenes, el último de los cuales contiene sus obras póstumas.

La carrera filosófica de Nikolaï Hartmann, actualmente profesor en la universidad de Colonia, se ha desarrollado en condiciones exteriores completamente

distintas. Ex discípulo de Cohen y de Natorp —los jefes de la escuela neokantiana de Marburgo,— Hartmann no ha entrado en escena, como filósofo original, hasta el fin de la guerra mundial y el triunfo de la filosofía fenomenológica.

La obra que le ha valido el puesto de encargado de curso en la universidad de Marburgo, *La teoría platónica del ser* (*Plato's Lehre vom Sein*), publicada en 1909, todavía reproduce completamente los puntos de vista de sus maestros neokantianos. Su obra capital, *Los principios de una metafísica del conocimiento*, 1921 (segunda edición en 1925), manifiesta una brusca ruptura con su escuela. Esta ruptura se afirma todavía más en su *Teoría de la moral* (*Ethik*), publicada en 1926. Recordemos también los muy importantes artículos de Hartmann *Más acá del idealismo y del realismo o de lo eterno y de lo histórico en la obra de Kant* (en *Kantstudien*, 1924). *¿Es posible la ontología crítica?* (1924, en la *Colección de artículos en honor de Paul Natorp*) y, finalmente, *Las leyes categoriales* (en el *Philosophischer Anzeiger*, 1926).

Hartmann, en su celo de neófito, llega a veces en su oposición contra el idealismo neokantiano mucho más lejos que ciertos fenomenologistas. Y puede anotarse el hecho paradójico de que fenomenologistas puros como el malogrado Max Scheler y por otra parte el discípulo y sucesor de Husserl en Friburgo —Martin Heidegger— reprochan a Hartmann (el uno en lo que concierne a los problemas morales y el otro en cuanto a la teoría del conocimiento), ni más ni menos que haber renunciado demasiado por completo al idealismo de Kant. Sin embargo, en el fondo, a pesar de algunas exageraciones, Hartmann permanece criticista, mucho más criticista que sus adversarios fenomenologistas, y precisamente a la ampliación y profundización de ese criticismo tiende, en fin de cuentas, su sistema, al menos en sus partes más valiosas y personales, consagradas a la filosofía teórica (1).

(1) Aquí sólo tomaremos en consideración esta última, ya que la moral de Hartmann, basada muy estrechamente en las

Lask y Hartmann son muy distintos, están muy alejados uno de otro, no sólo por las condiciones exteriores de su carrera y su manera de expresarse, sino también por el carácter mismo de su pensamiento y los resultados materiales de sus sistemas. Emile Lask, que ha sido un espíritu analítico extraordinariamente fino y sutil, ha concentrado todas sus fuerzas en diferenciaciones y distinciones al parecer puramente lógicas y trascendentales, pero que en realidad abren el camino a todo un nuevo sistema metafísico para el que ha elaborado nuevas categorías, que, sin embargo, tuvo el profundo pudor de abordar. Hartmann, en cambio, mucho menos apegado al análisis, se lanzó desde el principio a una metafísica sintética que aparece como el fundamento necesario del conocimiento y que responde a las "aporías" observadas por las descripciones fenomenológicas. A pesar de simpatías más declaradas por la fenomenología, hay más artificio constructivo en la filosofía de Hartmann que en la síntesis espontánea de la intuición y de la dialéctica en Lask. Pero, por otra parte, las concepciones de Hartmann son, en muchos puntos, más amplias, más meditadas en detalle, más sólidamente elaboradas que los profundos atisbos de Lask.

Desde el punto de vista de la divergencia material de concepción de Lask y de Hartmann, cabría en cierta medida, guardando todas las proporciones, compararla con la divergencia entre Fichte en su último período y Schelling. Como Fichte y Schelling, Lask y Hartmann han relacionado el problema de lo irracional, insuficientemente profundizado por la fenomenología (1), con el de lo Uno, lo Absoluto impredicable

investigaciones de Scheler y que vuelve a la ética de Aristóteles, nos parece mucho menos original y afortunada (salvo su muy importante teoría de la libertad, que lamentamos no poder exponer en este estudio).

(1) La fenomenología que se presenta como un "irracionalismo de las esencias irreductibles", tiene al mismo tiempo tendencias racionalistas en lo que concierne a la materia empírica y sensible del conocimiento, cuyas cualidades se esfuerza por proyectar en el mundo apriorístico (véase el estudio sobre

y opaco que tal vez presentaría la interpretación más favorable de la enigmática ("cosa en sí") de Kant y que sirve de fundamento a toda impenetrabilidad y contingencia irreductible a las categorías lógicas. Pero para Hartmann, como para Schelling, el problema de lo Uno, de lo Absoluto, se identifica con el problema del ser y su metafísica es un ontologismo del ser absoluto; para Lask, en cambio, como para Fichte, lo Uno, lo Absoluto, trasciende al ser y está separado de él por un *hiatus irrationalis*. Su metafísica es un ontologismo del ser ideal, del "logos", y continúa siendo idealismo. Por eso la lógica criticista de Lask es tan importante y ésa es la causa de ciertas tendencias dogmáticas en Hartmann...

A pesar de estas profundas diferencias, es, no obstante, legítimo unir la exposición y el análisis de las teorías de Lask y de Hartmann en un mismo estudio. Ambos representan una respuesta del criticismo neokantiano a la fenomenología, respuesta que resulta una adaptación y un esfuerzo de síntesis; ambos han procurado, bajo la influencia de la fenomenología, ampliar y renovar el criticismo reintegrando en sus derechos a la intuición intelectual o pura (negada por Kant, en la *Crítica de la razón pura*, pero reconocida por él mismo de una manera velada en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica de la facultad de juicio*), renunciando a ligar las categorías trascendentales a la actividad de un sujeto, demostrando que la verdadera inmanencia no tiene ninguna relación con el

Husserl, págs. 65-66). Desde este punto de vista el kantismo —con su oposición de *a priori* y de *a posteriori* de la materia y de la forma, de las categorías y de la multiplicidad de los datos de la intuición sensible, con su idea del "proceso infinito del conocimiento", en que lo apriorístico se muestra por todas partes sumido en un irracional impenetrable y, en fin, con su limitación de lo "verdadero" por lo "bueno", accesible únicamente a una acción— subraya aspectos del problema de lo irracional más bien descuidados por la fenomenología. No hay, pues, que extrañarse si pensadores como Lask y Hartmann, en quienes se produce una síntesis de criticismo y fenomenología, desarrollan el problema de lo irracional con una fuerza especial.

subjetivismo o reducción a la conciencia; y que designa únicamente la participación en lo Uno por el esfuerzo propio de la inteligencia y no por el camino de la gracia. Ambos han llegado a la conclusión de que la filosofía fenomenológica es un método muy valioso pero que no se basta completamente a sí mismo. Ambos han opuesto a la concepción fenomenológica del aislamiento absoluto de las esencias irreductibles la observación de que los datos inmediatos de la intuición pura, aun permaneciendo irreductibles e irracionales, se ofrecen directamente como partes integrantes de una totalidad infinita, y que así la intuición no excluye la construcción, ni la descripción pura la investigación sistemática, sino que se sostienen y verifican recíprocamente: sobre todo que la teoría del conocimiento va más allá del círculo de las descripciones fenomenológicas, exigiendo una verificación sistemática y planteando el problema de la irracionalidad de la materia absolutamente impenetrable a las formas lógicas y que reviste una infinidad de cualidades que por su inestabilidad, su contingencia absoluta y su carácter opaco. son completamente irreductibles al mundo de las esencias. Precisamente en este problema central de lo irracional y en la distinción de sus diversas especies que se relacionan todas con lo Absoluto en donde Lask y Hartmann han encontrado la piedra angular de su sistema. Ambos han sido llevados por el análisis trascendental mismo hacia una nueva metafísica reflexiva y crítica: ontología basada en el análisis de los *actos* ontología del conocimiento, ontología de la moral, ontología de la estética, pero no ontología de las cosas; ambos, en fin, han señalado el camino de un acercamiento de la fenomenología, así como del criticismo, a la tradición de Fichte, de Schelling y en cierto modo de Hegel: acercamiento y complemento recíproco que quizá sean la etapa del pensamiento alemán contemporáneo.

Comenzaremos exponiendo la obra de Lask.

I.—La Filosofía de Emile Lask

2.—*El problema de la "Lógica de la filosofía".*

El problema que plantea y procura resolver la primera de las dos principales obras de Lask, titulada *La lógica de la filosofía; Estudio sobre el campo de aplicación de las formas categoriales* (1), es el siguiente: Habiendo demostrado el criticismo de Kant la identidad entre la verdad y el objeto, ha proclamado la inmanencia del objeto con el Logos, la *Logosimmanez*, que, por lo demás, no ha de estar necesariamente relacionada con la inmanencia del objeto con un sujeto ni en general, con una conciencia (2) (páginas 246 y sigs., 28 y sigs., 40 y sigs.).

La fórmula copernicana de Kant significa, en relación con la tradición aristotélica, una ampliación muy especial del campo de lo lógico que hace penetrar en el interior de los objetos; sin embargo, se detiene a medio camino: Kant no ha reconocido como inmanentes con el Logos más que los objetos empíricos del conocimiento. Ha limitado su esfuerzo de justificación de la objetividad del conocimiento al conocimiento de

(1) Cito a Lask según la edición completa de sus obras: *Lask's Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1923, volumen II, donde están reproducidas sus dos obras principales, que son las que exponemos.

(2) Bajo la influencia de Husserl, que ha enseñado a separar el sentido lógico objetivo (*Sinn*) y a *fortiori* la esfera categorial de los actos subjetivos mediante los cuales se realizan, Lask procura dar a la tesis copernicana de Kant una expresión puramente objetivista. Sobre sus relaciones con Husserl, véase la confesión de Lask: "Auf mein Vorhaben in der Logik das objective Reich der Sachlichkeit, den vom den Erkenntnisakten und sinntragenden symbolischen Zeichen ablösbaren Sinn zugrunde zu legen, ist die von Husserl ausgegangene, zu einer Revision der logischen Grundbegriffe drängende Auslegung von entscheidendem Einfluss gewesen" (*Logik der Philosophie*, pág. 37, número 1; págs. 14, 272, *Die Lehre vom Urteil*, pág. 292).

lo real y especialmente al conocimiento de la naturaleza; ha declarado imposible todo otro objeto del conocimiento.

Pero se pregunta Lask— el análisis de las premisas trascendentales de la experiencia de que trata la *Crítica de la razón pura*, ¿no es un conocimiento? ¿No se trata, en el análisis trascendental, de un *conocimiento* de las formas lógicas? Las categorías ¿no resultan objetos del conocimiento? En resumen, el problema de la inmanencia del objeto con el Logos, ¿no debiera plantearse por segunda vez para las mismas formas categoriales? Se trata, pues, para Lask, de aplicar la crítica kantiana a sí misma, de repetirla una vez más frente a la lógica trascendental (pág. 91). "Exigimos —dice Lask— una teoría del conocimiento filosófico, una lógica de la filosofía, que no es menos necesaria que la teoría del conocimiento y que la lógica ordinaria" (pág. 23). "Por no haber meditado bastante sobre este tema, Kant es inducido, en su propia teoría de las categorías, a no dejar sitio a las categorías en que se funda su especulación crítica; el autor de la *Crítica de la razón pura* reniega así, precisamente, de sus propios análisis trascendentales" (pág. 263).

Si hay quien se pregunta cómo Kant ha podido retroceder ante la necesidad de criticar a la misma crítica y de justificar la lógica trascendental mediante una *Lógica de la lógica*, la respuesta, como indica Lask, se impone: es el funesto resultado del prejuicio kantiano, según el cual el campo de aplicación de las formas categoriales está limitado a la esfera de los datos de la intuición sensible. La *Lógica de la filosofía* deberá romper con este prejuicio; deberá demostrar que hay categorías especiales que son las categorías del conocimiento filosófico y que son aplicables a los contenidos no sensibles y extra-temporales, especialmente a las categorías mismas: serán, pues, las "categorías de las categorías" o las "formas de las formas".

Esta actitud supone que las categorías antes de llegar a ser objetos del conocimiento, son datos puros que se ofrecen en toda su desnudez, no velada por la

envoltura categorial (*logish-nackt*) (págs. 73 y siguientes, 77, 126 y sigs., pág. 190).

Lask no habla directamente de la intuición pura —de la *Wesenschau de las categorías*— como premisa del conocimiento filosófico; pero la admite sin duda alguna, y toda su idea de la *Lógica de la filosofía* se inspira directamente en la teoría de Husserl sobre la intuición categorial. No en balde Lask rectifica el célebre adagio de Kant, según el cual "las nociones sin intuiciones son vacías y las intuiciones sin nociones, ciegas", en el sentido de que al vacío de una noción corresponde lógicamente no la ceguera, sino la *desnudez* de los datos de la intuición, el hecho de no estar recubierto por una forma categorial (páginas 74 y sigs.). Y por otra parte dice Lask que a la desnudez de un contenido corresponde su carácter de inmediato, de "dato directo de lo vivido", y que tanto cabe abandonarse de una manera inmediata a un contenido extra-temporal como a un contenido sensible (páginas 189-190).

Si de este modo la inspiración husserliana de la *Lógica de la filosofía* de Lask está clara, no es menos claro, sin embargo, que se dirige directamente contra ciertas posiciones de Husserl, al menos contra las del período de las *Logische Untersunchungen,* las únicas que Lask conocía.

Toda la idea de la ampliación del campo de la aplicación de las formas categoriales tiene esta significación. En efecto, Husserl ha vacilado, al principio de su carrera, en aplicar al objeto ideal que identificaba con el dato de la intuición pura la teoría de la constitución trascendental del objeto, admitida por él para el conocimiento de lo real (1). Lask hace la observación siguiente respecto a esta posición: Husserl tiene el gran mérito de haber reconocido que hay objetos ideales (*ideelle Gegenstände*) del conocimiento junto a objetos reales. Sin embargo, hay que reconocer que la verdad se identifica con el objeto ideal, así

(1) Véase el estudio acerca de Husserl.

como con el objeto real, y que para llegar a ser objeto del conocimiento todo contenido ideal debe ser envuelto por una forma categorial (la forma de la forma), es decir, estar constituído por una síntesis (págs. 109-110, 41, 277). Lo vivido, hasta lo vivido de una idea, no es todavía lo conocido (págs. 83, 190). En resumen, el objeto ideal debe, lo mismo que el objeto real, ser reconocido como inmanente al Logos —*Logos-immanent*—; y éste es precisamente el problema esencial de la *Lógica de la filosofía*. Vemos, pues, que desarrolla un combate en dos frentes: defiende contra Kant la idea de la intuición pura, tomada de Husserl, y defiende contra Husserl (en su primera fase) la tesis copernicana de Kant, ampliada, hasta el dominio de lo ideal. La aplicación de la teoría de la constitución trascendental del objeto a los objetos ideales supone, según Lask, que el dualismo esencial de la forma y del contenido (1) subsiste plenamente aún en el caso en que el contenido es una forma categorial como en el de la *Lógica de la lógica* (pág. 118).

3.—*La relación entre la forma y el contenido y el problema de lo irracional.*

¿Cómo un contenido puede resistir a su forma categorial y permanecer impenetrable para ella cuando ese contenido mismo presenta una forma lógica? Respondiendo a esta pregunta, Lask insiste ante todo, de

(1) Observemos que Lask no admite la teoría husserliana de las esencias y su clasificación en "esencias formales" y "esencias materiales" (véase el estudio sobre Husserl). Erigir con Husserl y Platón las cualidades sensibles y, en general, todas las cualidades irracionales del mundo en "esencias materiales", es no distinguir entre el sentido objetivo" del juicio concerniente a una cualidad sensible y los elementos sensibles de dicho "sentido", en los que se repite la oposición irreductible entre la forma del "sentido" o categoría y su materia alógica (págs. 35-36). La categoría es, pues, siempre una forma a la que se opone una materia; pero, por lo demás, nunca es "formal" en el sentido de Husserl, es

acuerdo con la fenomenología (1), en el hecho de que la síntesis categorial no es creadora; no transforma nada: solamente fija e ilumina. Es una forma de claridad (*Klarheitsform*). Una de las faltas más características del racionalismo, de que no podía librarse Kant, era considerar el contenido legitimado e iluminado por la forma categorial, como por ello mismo penetrado, transformado, producido, engendrado por ella (págs. 36, 77, 120, 125). Lo que es afectado (*betroffen*) o envuelto por una forma categorial le permanece completamente heterogéneo y conserva intacta su propia cualidad. La forma categorial no es más que una etiqueta, un sello. Englobar (*Umgreifen*) en una forma categorial no es necesariamente comprender (*Begreifen*) (pág. 276). Ser afectado (*Betroffen werden*) por una categoría no quiere decir ser racionalizado, vuelto penetrable. El contenido colocado en una forma categorial es absolutamente indescomponible (*unzerlegbar*); es en todas sus partes lo que era antes: absolutamente irreductible a la forma y, en este sentido, irracional.

Según Lask, hay que distinguir claramente estas dos especies principales de lo irracional: lo irracional en el sentido de *no-racional*, de heterogéneo al *Logos*, es decir, de *alógico*, y lo irracional en el sentido de presencia, sin razón superior, contingencia, impenetrabilidad de un elemento con relación a otro (*Nicht-Rationalisierbarkeit*: no racionabilidad). En el sentido de alógico, todo contenido es irracional, salvo las formas lógicas, el Logos mismo (págs. 77 y siguientes, 74 y sigs.), ya se trate de toda la materia sensible o de importantes dominios de lo extra-temporal, como, por ejemplo, los valores morales, estéticos, etc. (págs. 203 y sigs.). Sería, pues, completamente falso iden-

decir, aplicable a todo contenido sin excepción, porque toda categoría trascendental se dirige hacia un material particular que ella constituye, o bien no es más que una "categoría reflexiva" y subordinada y lleva una vida de parásito (págs. 138-168).

(1) Véase el estudio sobre Husserl, págs. 22 y siguientes, 52-53.

tificar lo extra-temporal o lo ideal con lo racional y lo temporal o real con lo irracional, costumbre debida a prejuicios intelectualistas griegos (página 203). Todo contenido alógico, bien sea la materia sensible, o los valores morales y estéticos, puede ser envuelto por formas categoriales lógicas, sin ser en modo alguno descompuesto y sin perder su carácter de alogicidad.

Así como el hecho de que el conocimiento de lo real no es más que un conocimiento de la alogicidad sensible no le impide ser una relación puramente teórica, asimismo el conocimiento de la alogicidad ideal, que caracteriza el conocimiento moral o estético, no le impide continuar siendo una pura teoría. La tesis de que la inmanencia de lo alógico con el Logos no anula su alogicidad, su carácter irracional en general, aclara aquí toda la situación.

Si resulta claro así que la envoltura categorial no descompone la irracionalidad alógica del contenido que engloba, y ello aun tratándose de un contenido alógico extra-temporal (por ejemplo, de un valor moral), ¿no sería muy probable que esta cualidad de no ser descompuesto se observe también en un contenido que a su vez es un elemento lógico, una forma categorial? Tal es el caso de la ciencia de la lógica, en que la forma categorial es iluminada y colocada en una nueva forma categorial. La no descomposición, el carácter irracional de la forma, hecha materia, respecto a la categoría que la legitima, se manifiesta aquí como la irreductibilidad de una categoría respecto a otra, como su heterogeneidad recíproca, como la imposibilidad de la deducción. Por ejemplo, la categoría del ser, tomada como materia de la categoría valor (*Gelten*), permanece irreductible respecto a esta última. Se trata, pues, en este caso de una nueva especie de lo irracional que se aplica a la forma lógica, al Logos mismo, y que no designa ya la alogicidad, sino la no-racionabilidad, el carácter impenetrable y contingente de una forma lógica respecto a otra forma lógica. Aun para el dominio del Logos no puede bastar la explicación lógica (pág. 61); permanece impoten-

te para deducir las categorías. Con esta impotencia de la lógica respecto al Logos mismo se relaciona la concepción de lo irracional que ha desarrollado la fenomenología. Para Lask, no es más que un caso particular de la irracionalidad funcional de todo material respecto a su forma categorial. "No hay —declara Lask— ningún contenido que no sea irracional, en el amplio sentido de la palabra, ya que todo contenido, sin exceptuar la misma forma lógica, permanece impenetrable para su envoltura categorial, (*logisch-undurchdringbar*) (págs. 77-79).

Pero precisamente si todo contenido de una síntesis categorial permanece irracional respecto a su forma, la ampliación del campo de aplicación de las formas categoriales que se produce por la lógica de la lógica, no representa ningún peligro racionalista. Por lo tanto, sin vacilación alguna debe proclamarse el carácter ilimitado de la verdad (*die Schrankenlosigkeit der Warheit*), es decir, la aptitud de la forma lógica para envolver todo contenido sin ninguna excepción (págs. 125 y sigs.). A la irracionalidad de todo contenido de la síntesis categorial corresponde la *Panarquía del Logos*, su poder de englobar todo contenido heterogéneo y de hacérselo así inmanente. La *Panarquía del Logos* está separada del *Panlogismo* por un abismo tan infranqueable como el *hiatus irrationalis* que separa todo contenido de su forma categorial. Al poder universal e ilimitado del Logos para envolver todo contenido corresponde paralelamente su completa impotencia para penetrar y descomponer, para reducir a sí mismo lo irracional que allí está envuelto (págs. 132 y sigs.). Ahora bien, la *Panarquía del Logos* y "la irracionalidad de todo contenido sin ninguna excepción", quieren decir "racionalidad de la forma y no racionalismo, irracionalidad de la materia (1) y no irracionalismo" (pág. 213). La ampliación del campo de aplicación de la forma categorial que se pro-

(1) Nota de esta edición. — Materia en el sentido de contenido.

duce por la lógica de la lógica lleva, pues, a una síntesis entre el irracionalismo y el racionalismo, el empirismo y el apriorismo en una perspectiva infinitamente más vasta que la enfocada por Kant (1).

Las concepciones de Lask que acabamos de exponer dejan planteadas varias cuestiones esenciales que, por lo demás, pueden reducirse a un solo punto principal. Por un lado, luego que Lask ha establecido un dualismo infranqueable entre la forma de alcance universal y la materia que siempre es impenetrable, se plantea la cuestión de saber cómo ambos elementos pueden, en general, unirse conjuntamente.

Para Kant, la posibilidad de la unión de la forma categorial con la materia se explica con ayuda de la unidad trascendental de la conciencia y de la concepción subjetivista del esquematismo; el fundamento de esta explicación es la identificación del contenido irracional con la sensibilidad del sujeto, así como la identificación de las categorías formales con el entendimiento del mismo sujeto, lo cual es absolutamente rechazado por Lask: la forma y la materia son concebidas por él de una manera infinitamente más amplia y son destacadas completamente del sujeto. Si representan elementos puramente objetivos y separados por un abismo infranqueable, ¿cómo la forma y la mate-

(1) El irracionalismo es válido no sólo para los múltiples datos de la intuición sensible, sino para todo contenido en general, en tanto que se presenta en su desnudez desprovista de formas categoriales (*logische Nacktheit*). Así se ofrecen a la intuición los elementos extratemporales alógicos y las formas categoriales, el Logos mismo (pág. 220). El racionalismo, a su vez, tiene una validez no sólo para el conocimiento del mundo de lo real, sino también para el conocimiento del mundo de lo ideal. Precisamente, el mayor mérito del racionalismo antiguo fué haber ensanchado los límites del conocimiento hasta el mundo no sensible. Y fué un mérito no menos grande de los irracionalistas místicos, desde Pascal y Poiret hasta los románticos y los fenomenologistas, pasando por Rousseau y Jacobi, haber demostrado que lo *irracional* y lo *inmediatamente dado* no están limitados al dominio de lo sensible y que lo ideal y lo extratemporal pueden ofrecerse de una manera inmediata y ser irracionales.

ria pueden, en general, entrar en relación y unirse? He aquí la primera cùestión. Y, por otra parte, surge el problema siguiente: ¿cómo Lask puede, a la vez, reconocer el carácter irreductible de las categorías una para con otra y al mismo tiempo hablar de la forma categorial única, de la *Urform* opuesta a la *Urmaterial?* Hay, pues, que presumir que a la multiplicidad de las formas categoriales está superpuesta su unidad y que, al pluralismo de las categorías, va a unirse su monismo. Y ello se confirma por la protesta de Lask contra todo aislamiento de las categorías irreductibles, contra la tendencia de la fenomenología a reducir la lógica a un "simple inventario de las formas categoriales sin tener en cuenta su orden, su especie y la diversidad de los planos categoriales" (pág. 183). Precisamente, según Lask, la misma intuición conduce a la observación de que las formas categoriales se ofrecen en una relación y en un conjunto, es decir, en tanto que elementos de una totalidad superior. Lask encuentra la solución de los dos órdenes de problemas planteados por sus análisis —a saber: el del encuentro y la unión entre la *forma* y la *materia* y el de la relación y la armonía entre la multiplicidad de las categorías irreductibles con su unidad superior—, mediante una única teoría de la diferenciación categorial y del *Hingelten*, del valer de las categorías en dirección de la materia que deberán envolver. Ahora hemos de dedicarnos al análisis de esta teoría.

4.—*Teoría de la diferenciación categorial y del "Hingelten".*

Toda forma categorial, según Lask, apunta por sí misma a una materia que le es heterogénea. No puede, siendo forma, ser destacada de su dirección hacia lo que no es ella. (*L. d. P.*, págs. 58 y sigs., 173 y sigs.; *L. v. U.*, págs. 367-374). El carácter de toda forma categorial consiste en "mostrar, en tender hacia un

contenido heterogéneo (*Hinweisen*), en "valer" en su dirección (*Hingelten*). En la esencia misma de toda categoría se encuentra la necesidad de ser completada (*ergänzt*) por la materia que envolverá (pág. 58). La categoría es como una flecha que indica el sentido. El término "forma" no es más que una abreviación para designar el estado de una relación, de la relación de un valer con un contenido para el cual vale (*Hingelten*) (pág. 174). La forma categorial no es, sencillamente, por sí misma, un miembro de relación con una materia; es más: es la relación misma (*L. v. U.*, páginas 367 y sigs.). La dirección hacia un contenido heterogéneo no se produce como un procedimiento que se añade a la forma categorial; es, precisamente, la forma misma. El dualismo infranqueable entre la forma y la materia no ofrece, pues, para Lask, en cuanto al encuentro de los elementos desunidos, ninguna dificultad; están ligadas desde el principio, ya que toda forma no es más que una dirección hacia la materia, y toda materia no es más que el contenido en que se proyecta la forma. Recordando los análisis fenomenológicos de Husserl se piensa involuntariamente en su idea de la "intencionalidad" (1), cuando se procura comprender lo que Lask llama el *Hingelten*, el valer respecto a un contenido heterogéneo. No puede caber duda de que la "intencionalidad de Husserl" es la verdadera fuente de esta teoría de Lask. Pero mientras que para Husserl la intencionalidad caracterizaba la conciencia y servía de base para demostrar que no hay nada que sea inmanente o trascendente, interior o exterior a la conciencia, porque su misma esencia es dirigirse hacia lo que ella no es, en Lask dicha intencionalidad toma otro carácter: es atribuída a las formas categoriales puramente objetivas y es tomada como fundamento del dualismo entre la forma y la materia.

Lask y Husserl recurren aquí a las mismas imágenes; ambos se inspiran en la idea mística de la luz que se esparce en el mundo. Recordemos que para

(1) Véase el estudio sobre Husserl.

Husserl la conciencia intencional era comparable a un haz de rayos luminosos que, ensanchándose infinitamente, se proyecta sobre todo contenido. Lask, a su vez, observa que toda forma categorial puede ser considerada como un rayo luminoso (*Strahl*) que ilumina la materia. El Logos objetivo completo, la *Urform*, se presenta como un haz de luz (*Strahlenbüschel*), que se proyecta sobre la materia primera (*Urmaterial*) (páginas 372 y siguientes). Y cada forma categorial no es más que uno de los rayos destacados de dicha luz global, que cae sobre un contenido particular y lo ilumina (páginas 273 y sigs.).

He ahí por qué el dualismo infranqueable entre la forma y la materia no parece ofrecer ninguna dificultad a Lask. Para él es el dualismo de la luz y de lo iluminado por ella; la irracionalidad se afirma, en fin de cuentas, como un elemento no transparente a la luz. Las analogías entre las ideas de Lask y ciertas concepciones de Plotino que gusta citar, son claras. Y no menos claro resulta que el análisis trascendental de Lask se ha transformado por sí mismo en una metafísica ontológica. . .

Ahora estamos preparados ya para comprender la teoría de la diferenciación categorial de Lask, llamada a explicar cómo la multiplicidad infinita y la irreductibilidad absoluta de las formas categoriales pueden conciliarse con la Unidad del Logos, comprendido como un todo. Estos dos caracteres del mundo lógico que parecen excluirse recíprocamente se ofrecen con una necesidad igual a la intuición pura. Por lo tanto, es indispensable aquí una explicación. Según Lask, la multiplicidad irreductible de las formas categoriales se desprende directamente de la unidad del Logos, por el hecho mismo de que se dirige hacia un contenido heterogéneo. A la proyección sobre la materia completa (*Urmaterial*) corresponde la unidad de la *Urform*, del Logos, y a cada especificación esencial de la materia le corresponde su propia forma categorial (*Ib.*, págs. 54 y sigs., *L. v. U.*, págs. 367 y sigs.). Ya que en cada forma categorial se da su

dirección sobre una materia que le es propia, la diferenciación de las categorías se produce según la diferenciación del contenido (págs. 71 y sigs.). La multiplicidad de las categorías irreductibles es una respuesta del Logos a la multiplicidad irracional de la materia. La diferenciación categorial es como una etapa del descenso de la *Urform* primaria y única hacia la materia alógica que se le opone (págs. 68 y sig.). Es el verdadero fundamento de la irreductibilidad irracional de las categorías: se debe, en último término a la materia alógica sobre la que se esparce el Logos. "Es imposible —dice Lask— comprender la multiplicidad de las formas categoriales de una manera puramente lógica: se manifiesta aquí un momento de impenetrabilidad que permite entrever el poder diferenciador de la materia alógica opuesta a la *Urform esencial*" (págs. 61 y sig.). Ya sabemos cómo hay que representarse esta diferenciación de las formas categoriales según las exigencias de la multiplicidad de la materia lógica: de la cascada única de luz que se esparce por el mundo se destacan rayos luminosos separados que se dirigen hacia contenidos particulares. A tantos contenidos alógicos irreductibles corresponden tantos colores, por los cuales brilla la cascada única de luz, tantos rayos que proyecta y que la unen a una materia determinada (página 372, *L. v. U.*). Esto no quiere decir que nuestra constitución psicológica nos permita percibir todos los sectores de dicha luz esparcida por el mundo, ni que nos hallemos en estado de percibir y de beneficiarnos a la vez con todos los rayos luminosos que en principio nos son accesibles. Cada época puede, por lo tanto, abrir los ojos sobre nuevos sectores del Logos y hacer desaparecer de la conciencia humana sectores ya percibidos. Se impone, pues, una perpetua renovación de la razón desde el punto de vista monopluralista de Lask, lo mismo que desde el punto de vista puramente pluralista de los fenomenologistas.

Al superar el aislamiento de las categorías irreductibles y al conducirlas a la unidad de la *Urform*, la

diferenciación categorial de Lask se presenta, sin embargo, muy visiblemente como antípoda consciente del método dialéctico de Hegel. "Nuestro principio de la materia inteligible como fundamento de la diferenciación categorial —declara Lask— es directamente opuesto a la deducción dialéctica de Hegel. Las categorías no se dirigen una hacia otra, sino cada cual hacia su materia. Lo alógico penetra en el interior de su división y la determina; es el único principio de la individuación que se opone a toda deducción especulativa de las categorías que quiere prescindir de la materia" (pág. 64). "Nuestro principio de diferenciación categorial —continúa Lask— es en este sentido puramente empirista..., cada forma categorial es opaca a la otra, porque el fundamento de su separación del Logos entero es un elemento alógico" (pág. 63). Vemos, pues, que el monopluralismo de Lask permanece enteramente fiel al principio de la irreductibilidad de las categorías y a la negación de su fuerza productora. Llega a una verdadera síntesis del irracionalismo y del racionalismo, tanto para la relación del Logos con la materia alógica como en lo que concierne a la estructura interior del mundo lógico mismo.

La teoría de la diferenciación categorial de Lask se aplica tanto a las categorías de la lógica trascendental simple como a las categorías de la lógica de la filosofía, lógica de la lógica. Sin embargo, ya que las categorías de la lógica de la lógica son *las formas de las formas*, es decir, que la materia categorial representa aquí un elemento lógico, se plantea la cuestión de saber dónde debe encontrarse el verdadero principio de individuación de esas categorías superiores. La respuesta es, según Lask, la siguiente: Si la diferenciación de las categorías de la lógica ordinaria se realiza según la multiplicidad irreductible de la materia alógica y si la diferenciación de las categorías de la lógica de la lógica se realiza según la multiplicidad de las formas lógicas simples, es, en fin de cuentas, la materia alógica primaria lo que resulta el último fundamento de la individuación de las "categorías de las

categorías" (pág. 169-174). Sólo que las categorías de la lógica de la lógica, al estar alejadas un plano más de la materia alógica son menos múltiples que las categorías de la lógica simple: su materia directa —las formas lógicas ordinarias— requieren menos rayos luminosos separados para ser iluminadas y legitimadas.

Y de ahí se desprende la respuesta a una objeción contra la idea de la lógica de la filosofía que pudiera parecer muy grave, pero que, según Lask, es fácil refutar. En efecto: cabría preguntarse si la idea de justificar la lógica y de investigar las categorías en que ella percibe las formas ordinarias, no llevaría a una superposición infinita de lógicas; si, en otros términos, la lógica de la lógica no debería basarse en la lógica de la lógica de la lógica, y así hasta el infinito. Es evidente que todo el problema de la lógica de la lógica no tendrá un sentido más que si puede adquirirse un punto donde se tenga el derecho de detenerse y donde cese el desdoblamiento de las categorías. Este problema ha atormentado mucho a ciertos grandes filósofos que, antes de Lask, han llegado a la idea de la lógica de la lógica y, especialmente, Fichte en su último período. Fichte, en su *Teoría de la ciencia* (1801), luego de haber planteado el problema *Del conocimiento de un conocimiento que se refiere a un conocimiento* (*Das Wissen des Wissens von einem Wissen*), cree deber resolverlo por una teoría del conocimiento absoluto (*absolutes Wissen*) opuesto al conocimiento puro. Este "conocimiento absoluto", que ya no es puramente teórico y que representa una intuición de la creación y de la libertad, es reconocido por Fichte como productor: conoce las categorías que produce y, por lo tanto, no hay por qué remontar más lejos en la búsqueda de un plano superior (1). Esta idea del conocimiento absoluto como solución del problema de la lógica de la lógica, rechazada por Fichte en su desarrollo ulterior, se vuelve a encontrar en la *Fenomeno-*

(1) Véase a este respecto mi libro *Fichtes System der konkreten Ethik*, 1924, págs. 143-145.

logía del espíritu de Hegel y resulta la base de su panlogismo dialéctico, contra el que lucha Lask tan esforzadamente.

Ahora bien, Lask propone una solución completamente distinta al problema de la lógica de la lógica, o más precisamente, a la cuestión del saber, por qué no se desdobla infinitamente. Es, precisamente, la observación de la disminución progresiva de la multiplicidad categorial que se anuncia cuando se sube a las capas superiores del mundo de las formas. Si la lógica de la lógica tiene ya que ver con una cantidad de categorías diferenciadas infinitamente más restringida que en la lógica simple, el ensayo de investigar las formas categoriales que envuelven las formas de las formas y constituyen la lógica del tercer grado, debiera demostrar que no son más abundantes y que se identifican con la forma esencial de la lógica de la lógica, con la categoría del valer. Si, por ejemplo, el "valer" es una forma categorial en la que se deja percibir la categoría del ser, la forma en que puede objetivarse la categoría misma del valer será un nuevo "valer" que constituirá precisamente la forma esencial (*Urform*) poniendo fin así a la progresión infinita de las lógicas. La lógica de la lógica, al conducir hacia esta forma esencial (*Urform*) que, resultando un contenido, ya no facilita ningún principio de individuación v no da lugar más que a una repetición de sí mismo, conduce, pues, a un punto en que se impone la detención (págs. 111-112). En otros términos, por medio de la lógica de la lógica se asciende a la visión del plano superior del Logos, respecto al cual la materia alógica cesa de ejercer un poder diferenciador y es así *una*. Y esta unidad, superpuesta a la pluralidad de las categorías particulares, pone fin precisamente a la progresión de grado en grado y representa, por decirlo así, el techo del edificio lógico.

Fácil es observar que Lask llega a distinguir varios planos de *a priori* teórico, varias gradaciones en el Logos. El plano superior es su unidad en una forma primaria. Descendiendo más se presentan las cate-

gorías de las categorías, que ocupan el plano medio; finalmente, la multiplicidad de las categorías ordinarias, directamente dirigidas sobre una materia alógica, forma el plano inferior. Todavía más bajo, y ya más allá de la esfera apriorística como tal, están colocadas las categorías reflexivas o formales debidas a la subjetividad.

Ya veremos en el siguiente parágrafo, dedicado a la exposición de la segunda obra principal de Lask —a su teoría del juicio—, que esta misma distinción de los planos del *a priori* encontrará un paralelismo en nuestro filósofo cuando se trate de distinguir diversos grados de *objetividad*, diversas especies del objeto del conocimiento.

5.—*El juicio y la esfera subjetiva.*

La *Lógica de la filosofía* de Lask ha ido tan lejos en su tendencia objetivista que ha llegado a la idea del "objeto puro" en que la unión de la forma y de la materia se produce por sí misma, sin la intervención del sujeto y de la conciencia. El factor subjetivo, aun en su expresión más objetiva, en tanto conocimiento y juicio, desempeña para Lask no sólo un papel subordinado, sino también un papel destructor, que descompone la unión armoniosa del Logos y de la materia primaria, basada en el *Hingelten* directo. Lask, al procurar privar al juicio del papel preponderante que ha desempeñado, por razones directamente opuestas, tanto en la lógica de Aristóteles como en la lógica de Kant y de los neokantianos (1), quiere demostrar

(1) En la lógica aristotélica el juicio era reconocido como el elemento superior de la lógica, porque ésta (siendo únicamente lógica formal) no penetraba en el interior del objeto, que era considerado como "meta-lógico". En el kantismo, en cambio, el juicio es elevado al primer plano de la lógica trascendental porque las categorías que constituyen el objeto son interpretadas como las funciones de un sujeto consciente, cuya actividad se manifiesta por el juicio, que resulta así el fundamento de la síntesis categorial.

en su *Teoría del juicio* que se puede perfectamente bien negar al juicio todo carácter constitutivo y transcendental y al mismo tiempo permanecer absolutamente fiel a la tesis de la inmanencia de todo objeto del conocimiento con el Logos, es decir, con el copernicanismo kantiano.

Lask, para apoyar esta tesis, procura, ante todo, demostrar que la estructura del juicio (que libera de su forma gramatical) (1) está ordenada por la estructura del objeto que le sirve de criterio, y que los elementos constitutivos del juicio son los mismos que los de todo objeto del conocimiento. Esto quiere decir que un juicio se constituye por una materia a la que corresponde el sujeto del juicio, y por una forma categorial que le envuelve, a la que corresponde una locución verbal. Esta concepción permite concebir el juicio como un proceso de atribución de una forma categorial a un contenido material, atribución que reproduce la estructura trascendental del objeto, que precede así al juicio y le sirve de base. Pero si es así, se plantea la cuestión de saber en qué consiste, en la esfera objetiva misma y en la esfera del juicio, la diferencia de relación entre la materia y la forma. *Es*, responde Lask, *la diferencia entre una armonía intacta y una reconciliación después de la lucha.* "La estructura esencial del objeto puro —leemos en Lask— se presenta como un estado de unión primaria de un contenido y una forma, *unión que precede a toda situación de desgarramiento o de oposición que se trata de vencer*" (*L. v. U.*, páginas 365-380).

En cambio, en el dominio del juicio se trata precisamente de hacer entrar una materia en una forma, luego que se han separado uno de otro, luego que se

(1) Los elementos de la proposición gramatical y del juicio no son idénticos en la mayoría de los casos. Por ejemplo, en los juicios "*a* es diferente de *b*" o "*a* es la causa de *b*", el sujeto gramatical es *a*, el verbo gramatical es ser diferente de *b*" o "ser causa de *b*", mientras que, desde el punto de vista lógico, el sujeto sería aquí *a* y *b* reunidos y el verbo la categoría de diferencia o de causalidad (págs. 338-321).

ha roto su relación primitiva. Esta separación y esta oposición, que tienen su fundamento en la subjetividad, deben ser vencidas por el juicio, que, siendo una manifestación de la subjetividad, está al mismo tiempo llamado a superarla. El juicio llena el papel que se le atribuye, une el contenido a la forma categorial, pero sólo de una manera artificial, procediendo por la oposición de lo positivo y de lo negativo y suponiendo por ello mismo como su criterio el objeto puro, que precede al juicio y es superior a él. En la esfera puramente objetiva, no deformada por la subjetividad y el juicio, no hay ni coherencia ni incoherencia de elementos (*Zusammergehörigkeit-Nichtzusammengehörigkeit*); esas relaciones son precisamente el fundamento de la oposición entre la verdad y la falsedad, la exactitud y el error: la forma que se ofrece directamente proyectada sobre un contenido, y el contenido englobado por una forma. El problema de la coherencia y de la incoherencia de elementos sólo se plantea después de una disyunción producida por la subjetividad, y por su solución trabaja *todo juicio*. La relación de la esfera del juicio y de los sentidos objetivos correspondientes con la esfera de objetividad pura es, pues, paralela a la relación del dominio de las oposiciones (*Gegensätzlichkeit*) con el dominio supra-oposicional. La teoría de la *Übergegensätzlichkeit*, de la situación más allá de la oposición entre lo *positivo* y lo *negativo* como criterio de la verdad, es el centro mismo de toda la construcción de Lask concerniente al juicio. Por lo tanto, hemos de detenernos más detalladamente en esta teoría de la *Übergegensätzlichkeit*.

6.—*La teoría de lo supra-oposicional.*

Si se basa la constitución trascendental del objeto sobre un juicio, se considera necesariamente la oposición entre lo positivo y lo negativo como el elemento inextricable del Logos extra-temporal. Por eso se ha

intentado considerar las formas trascendentales como valores, como elementos cuya negación produce un doble efecto: el no ser de un valor es un valor negativo. La diferenciación en valor positivo y valor negativo es esencial para el dominio de los valores, tanto para los valores teóricos como para todos los demás. Ahora bien, precisamente analizando esta concepción, que, por lo demás, ha sido la de los maestros de Lask —Rickert y Windelband—, puede, según Lask, demostrarse fácilmente que la posición entre lo positivo y lo negativo supone, necesariamente, un criterio que la trascienda que es *Übergegensätzlich*.

Puede, por lo tanto, establecerse la ineluctabilidad de un elemento supraoposicional por diferentes caminos: cabe apoyarse en la oposición de los elementos coherentes e incoherentes o en la de los valores negativos y positivos, o, finalmente, en la de las diversas formas categoriales diferenciadas. Siempre se llega a un aspecto particular de lo supra-oposicional que se impone constantemente con la misma necesidad.

Si se parte de la oposición entre la coherencia y la incoherencia de la materia y de la forma categorial desunidas, se llega a la necesidad de un supra-oposicional bajo el aspecto del objeto puro en que la unión de la materia y de la forma se ofrece de manera directa e inmediata. Si se parte de la oposición entre el valor positivo y el valor negativo, lo supra-oposicional se presenta bajo el aspecto de un *supra-valor* o de un *ideal* que, al ocupar el rango superior de la escala de los valores, es más que un valor y da el criterio de la distinción entre el valor negativo y el valor positivo; para los valores teóricos, es nuevamente el objeto puro quien representa precisamente ese ideal, elevado más allá de la oposición entre lo positivo y lo negativo. Finalmente, si se parte de la oposición entre la diversidad de las formas categoriales, se llega a la necesidad de una forma única, superior a la diferenciación categorial, y por toda la relación con esta forma única se verifican todas las formas categoriales. Es la *Urform*, el Logos tomado como unidad que nuevamente se pre-

senta como elevado más allá de las oposiciones, sirviéndoles de medida. Así, se impone con evidencia y necesidad el reconocimiento de un criterio supra-oposicional. Hay, pues, principios para los cuales decir sí o no carece de todo sentido; son principios superiores a la negación y a la afirmación, y, por ello, superiores y anteriores a todo juicio. Precisamente, estos principios representan el supremo fundamento del juicio. Los objetos directos del juicio colocados en la esfera de la oposición entre lo verdadero y lo falso, la exactitud y el error, la conformidad y la no conformidad (*treffen und verfehlen*), pueden encontrar una legitimación sólo en tanto que ligados a los principios supra-oposicionales de que representan disminuciones.

7.—*El juicio y los grados de la esfera objetiva.*

El paso de la esfera supra-oposicional a la de la oposición entre lo positivo y lo negativo, se produce, según Lask, como ya sabemos, por la intervención de la subjetividad. Ahora bien, en cada juicio sabe distinguir planos en que la subjetividad es más intensa y otros donde, por el contrario, el elemento objetivo es más pronunciado. A esta diferenciación de planos en el juicio, según el grado de subjetividad, corresponde en la esfera de los sentidos objetivos la diferenciación de varios planos de objetividad.

El objeto puro como supra-oposicional precede al juicio y le sirve de base. Si al objeto puro debe corresponder un conocimiento, será un conocimiento independiente del juicio y superior a él (*über-urteiliges Erkenntnis*, pág. 396). Todas las demás especies de objetividad estarán en relación con uno u otro grado de subjetividad inherente al juicio. El plano más subjetivo del juicio es aquel donde se decide si la afirmación o la negación contenida en un juicio es, en general, conforme o no conforme (*Treffen und Verfehlen*) con un sentido cualquiera. A este plano del juicio no corresponde nada en el dominio de los obje-

tos, ya que se trata aquí de un éxito completamente subjetivo de no afirmar un abracadabrante; por ejemplo, la afirmación "existe la cuadratura del círculo" es un juicio conforme con un sentido inmanente, pero en contradicción con la verdad objetiva y contiene un error.

A este plano, el más subjetivo del juicio, se le superpóne otro más objetivo en el que se determina si un juicio es justo o si contiene un error (*Richtigkeit und Falschheit*). Por ejemplo, cuando se dice "este hombre es inteligente", el juicio no sólo es conforme con un sentido inmanente, sino también justo, no contiene errores formales, ya que puede existir perfectamente un hombre inteligente; ese juicio, pues, tiene un objeto, que Lask propone llamar *objeto secundario;* sin embargo, el mismo juicio, a pesar de ser conforme y justo, puede estar, al mismo tiempo, en contradicción flagrante con la verdad: realmente, el hombre caracterizado como inteligente puede ser completamente necio. Para que un juicio pueda dar un conocimiento objetivo, es preciso, pues, que encierre en su seno un plano todavía más elevado y objetivo. Es aquel donde decide si el juicio es *verdadero* o *falso;* a este plano del juicio corresponden los "objetos primarios"; la verdad comprendida bajo el aspecto de la oposición entre lo positivo y lo negativo. Es el plano supremo del juicio; pero precisamente en él se manifiesta con claridad que el juicio no puede bastarse a sí mismo: ya que no puede superar la esfera de oposición entre lo verdadero y lo falso, presupone un criterio supraoposicional que está más allá de lo positivo y de lo negativo, criterio anterior al juicio y superior a él, como el objeto puro. Hay, pues, una escala de grados de objetividad paralela a la intervención del juicio y la superposición en él de varias capas de subjetividad más o menos pronunciadas. Ascendiendo, cabe distinguir: 1°, el sentido inmanente del juicio; 2°, su "objeto secundario" o la exactitud opuesta al error; 3°, su "objeto primario", o la verdad opuesta a la falsedad, y 4°, el objeto puro o la verdad

supra-oposicional, independiente del juicio, superior a él y que le sirve de criterio. A cada grado de intensidad del elemento subjetivo en el juicio corresponde su especie de objetividad. Desde este punto de vista, siguiendo las distinciones de Lask, puede concluirse diciendo que el idealismo y el realismo, en tanto se los define tomando en consideración el papel del sujeto en el conocimiento, tienen ambos razón; pero sólo para planos distintos de objetividad. En efecto: si se define el idealismo como la subordinación del objeto al sujeto del conocimiento, y el realismo, en cambio, como la subordinación del sujeto al objeto, hay que decir que el realismo, o sea el predominio del objeto sobre el sujeto, se impone para la relación del sujeto al "objeto *puro*", objeto supra-oposicional y que precede al juicio; y al mismo tiempo, el idealismo, o sea el predominio del sujeto sobre el objeto, se impone para la relación del sujeto con el objeto secundario, la exactitud opuesta al error. Y, finalmente, lo que es más importante: para la relación más característica y más central del conocimiento —la relación del sujeto con la verdad opuesta a la falsedad, es decir, con el objeto primario—, *el idealismo o el realismo, son igualmente falsos*. Esta relación no es ni la de subordinación del sujeto ni de su predominio, sino de la coordinación entre sujeto y objeto, como entre partes equivalentes de la relación. *El conocimiento, en su esencia misma, no es precisamente ni idealista ni realista, sino ideal-realista.* Su verdadera característica no es ni subordinación ni predominio, sino coordinación. Idealista no es más que la capa inferior del conocimiento; realista no es más que su límite superior. El conocimiento en sí mismo se desenvuelve, precisamente, entre ambos confines: es la coordinación ideal-realista entre el sujeto y el objeto.

8.—*Reflexiones críticas sobre la filosofía de Lask.*

Las construcciones de Lask pueden, a nuestro parecer, suscitar dudas en tres direcciones principales, que son las siguientes: *a*) eliminación del sujeto y de la conciencia en general de la esfera de la lógica trascendental; *b*) interpretación del objeto puro como un elemento supra-oposicional, elemento elevado más allá de la oposición de lo positivo y de lo negativo; *c*) reconocimiento de la "Panarquía del Logos" sin ninguna restricción.

I.—Hemos visto que Lask, luego de haber atribuído la intencionalidad por la que Husserl ha caracterizado la conciencia a las formas categoriales puramente objetivas no ha creído deber dar sitio alguno a la *conciencia* y al sujeto en la esfera transcendental. La subjetividad es siempre para él un elemento inferior que viene desde abajo a destruir y deformar el Logos puro. La subjetividad es concebida por Lask como un elemento más bien puramente psicológico y empírico que no admite ninguna manifestación extratemporal, al menos en el campo teórico. Sin embargo, fácil es observar que en semejante concepción hay cierta falta de distinción entre diversas especies de subjetividad y mucho de arbitrariedad constructiva. Ante todo, ¿es admisible colocar en el mismo plano la conciencia y la subjetividad? Precisamente la fenomenología ha enseñado a encontrar un aspecto puramente objetivo de la conciencia y a considerar esta conciencia objetiva, no como una propiedad del sujeto, sino, al contrario, como una luz de que aprovecha todo sujeto como todo otro contenido. Si Lask tiene razón de ampliar la noción de la intencionalidad atribuyéndola a todas las formas categoriales al mismo tiempo, se equivoca al privar de ese carácter a la conciencia y darle una cualidad puramente subjetiva. Por otra parte, se trata de distinguir claramente dos especies de subjetividad: subjetividad inferior a la conciencia intencional, y que presenta uno de sus contenidos y subjetividad

superior a la conciencia, el "yo puro", el centro activo que dirige la intencionalidad de la conciencia, y de donde se desprende el acto de la atención. Esta especie de sujeto, superpuesto a la conciencia objetiva, puede considerarse como del dominio de la actividad moral y como contribuyente, en cierta medida, a la moralización del proceso del conocimiento. De esta manera podría, en efecto, contribuir a la deformación de la forma lógica, no como elemento inferior a ella, sino como elemento equivalente y sin cuyo concurso ningún objeto del conocimiento puede, por lo demás, constituirse. En todos estos casos, tengamos en cuenta que la "subjetividad" que Lask considera como inferior y destructora encierra tres elementos muy distintos que no ha distinguido: *a*) la conciencia intencional u objetiva; *b*) el sujeto inferior a dicha conciencia objetiva, y que presenta uno de sus contenidos; *c*) el "yo puro" superior a ella. De esos tres elementos, la conciencia objetiva intercalada entre dos sujetos representa un elemento que corresponde, precisamente, a la esfera de lo lógico, y que sería absolutamente arbitrario eliminar de esta esfera. La conciencia intencional objetiva no deroga en nada la esfera del Logos; le está coordinada. Es a ella a quien él se ofrece; es a ella a quien se dan las formas categoriales. Es esta conciencia la que es intuitiva y pasiva. Y es tan imposible destacar completamente esta conciencia del problema lógico como es imposible destacar completamente un dato, de la intuición en que se da. Si es ya imposible eliminar el elemento de la conciencia objetiva de la esfera del Logos, todavía es más imposible suprimirlo cuando se trata, no de un dato de la intuición, sino de un objeto del conocimiento. Todo objeto supone como correlato no solamente una conciencia objetivo-intuitiva, sino también una actividad del sujeto superior a la conciencia que fije, cuando menos, la atención. Cuando se dice objeto —objeto concebido como constituído de una manera trascendental— se supone necesariamente el sujeto, sujeto concebido como "yo puro", superpuesto a la concien-

cia. Sujeto y objeto son aquí correlativos. Eliminando una de las partes, se destruye la otra. Querer explicar el sujeto por el objeto o el objeto por el sujeto, es procurar desembarazarse, por un artificio constructivo, del fenómeno primordial que se presenta ante nosotros en todo conocimiento: la relación necesaria entre el sujeto y el objeto. El mismo Lask subraya este hecho reconociendo que el fenómeno central del conocimiento es una coordinación entre el sujeto y el objeto concebida como verdad. Puede convenirse perfectamente que esta coordinación y, en general, esta relación no es el último término; se puede superar la relación epistemológica entre el sujeto y el objeto, y ello en las dos direcciones opuestas: por el lado del objeto y por el lado del sujeto. Pero hay que convenir también que, por lo mismo, se deja de tener que ver con el sujeto y con el objeto. Si se supera dicha relación por el lado del objeto, se remonta a la esfera *trans-objetiva*, que es la de las formas categoriales que presentan un elemento constitutivo del objeto; se llega entonces al Logos, que, como tal, no es un objeto del conocimiento y se ofrece directamente a la intuición. Si se supera la relación entre sujeto-objeto por el lado del sujeto, se remonta a la esfera *trans-subjetiva*, que es el dominio de la actividad y de la creación pura y que es el *a priori* de la moral; esta esfera se ofrece, a su vez, de una manera inmediata a la intuición, que es aquí una intuición-activa, intuición-acción.

No podemos, pues, en modo alguno, admitir que se pueda eliminar la conciencia objetiva y el yo puro de la esfera de los objetos, y creemos que semejante tentativa debe entrar en colisión con la teoría de la constitución trascendental del objeto, con la tesis copernicana de Kant.

Así, el análisis crítico de las concepciones de Lask concernientes al problema del sujeto y de la conciencia nos lleva directamente al segundo punto discutible de su filosofía: la teoría del objeto puro independiente por completo del sujeto y elevada más allá de la oposición entre lo positivo y lo negativo.

II. — En esta teoría de Lask hay que distinguir claramente dos elementos distintos: la idea general de que hay principios supra-oposicionales y la afirmación de que semejante papel puede atribuirse a lo que Lask llama objeto puro. La idea misma de los criterios elevados más allá de la oposición entre lo positivo y lo negativo y sirviéndoles de medida nos parece muy bien fundamentada. Creemos que todo dato de la intuición posee semejante carácter, y en particular todo elemento extra-temporal ofrecido a la intuición pura. Muy especialmente, el Logos trans-objetivo, considerado en su manifestación suprema en tanto que forma única esencial (*Urform*) se impone de una manera evidente como elevado más allá de toda oposición. Pero no podemos admitir que un objeto del conocimiento que es más que un dato de la intuición y que precisamente por ese *más* es llevado necesariamente a una esfera en que se combaten la verdad y la falsedad, el sí y el no, pueda ser supraoposicional.

Este carácter de todo objeto del conocimiento de estar necesariamente ligado a la esfera de las oposiciones se impone por la idea misma de la constitución trascendental del objeto, que lo interpreta como una síntesis de elementos opuestos: la forma y el contenido. Lask, al admitir esta interpretación de la estructura del objeto, procura demostrar que puede encontrarse más allá de la oposición entre ambos elementos y su unión por un yo puro. Para apoyar esta tesis evoca sus importantísimas concepciones del *Hingelten*, de la proyección espontánea de las formas lógicas sobre su contenido y de la diferenciación categorial. No obstante, debemos observar que cabe admitir esas teorías de Lask y, sin embargo, rechazar sus conclusiones en favor del objeto supra-oposicional. En efecto, examinando de más cerca la argumentación de Lask no es difícil observar que está basada en una exageración de las consecuencias que podrían desprenderse de la característica de las categorías, como dirigidas por sí mismas hacia una materia.

Porque precisamente la dirección hacia un conteni-

do no representa todavía una unión con éste, no es todavía una síntesis que caracteriza al objeto. Recurriendo a la imagen de Lask, puede decirse que ser iluminado por una luz no es todavía ser constituído y legitimado por ella. Es inútil que Lask diga que toda categoría en sí misma es ya una relación. Esta relación no es todavía una síntesis, que podría producir la envoltura de un contenido por una forma categorial. Una síntesis inmediata entre la forma y la materia es imposible; y cuando Lask quiere demostrar que existe, sin embargo, en la unión primaria del Logos con el *Urmaterial*, elimina precisamente, sin observarlo, el elemento de la síntesis, en cuyo defecto, el objeto no es objeto, sino sólo un contenido que de una manera potencial podría llegar a ser objeto. Sólo mediante esta supresión de diferencia entre un *objeto actual* que supone la síntesis y la actividad de un yo puro y un *objeto potencial*, es decir, la posibilidad de un objeto, llega Lask a su teoría del objeto supra-oposicional. En otros términos, todo objeto del conocimiento, lo mismo que todo juicio, está constituído no por dos elementos, como supone Lask: la materia y la forma categorial, sino por *tres*: entre la forma y la materia se intercala todavía necesariamente una *relación* especial, una conjunción que les une efectivamente y que representa precisamente el elemento de la síntesis. Y precisamente con este tercer elemento —el lazo sintético entre forma y materia, para el que la proyección de una forma sobre un contenido no es más que premisa— la oposición entre lo positivo y lo negativo penetra necesariamente en el interior de todo objeto. No puede, por lo tanto, existir objeto actual, objeto verdadero del conocimiento que esté más allá de la esfera de las oposiciones. Lo supra-oposicional se deja observar y sirve de criterio para el juicio y los grados de la objetividad; pero ese criterio es *trans-objetivo* [1]: es el Logos puro en tanto

(1) Para la noción de lo "trans-objetivo" véase más adelante, págs. 265 y siguientes.

dato de la intuición intelectual. El objeto supra-oposicional es, pues, tan imposible como imposible es el conocimiento supra-oposicional elevado más allá de la esfera del juicio: son contradicciones *in adjecto*, ideas que es imposible efectuar.

Al mismo tiempo que nos creemos en el caso de rechazar la teoría del objeto supra-oposicional de Lask, observemos que contiene indicaciones muy importantes en otro orden de ideas que puede separarse completamente de las conclusiones que no podemos admitir. Estas indicaciones consisten en la observación de que, según se sube de una graduación de la objetividad a otra y de una capa de categorías a la capa superior, las formas categoriales, al envolver un contenido, producen *cada vez menos cambio y la síntesis entre la forma y la materia resulta cada vez menos activa.* Por ejemplo, si se compara la síntesis categorial dirigida sobre una materia alógica y especialmente sobre una materia sensible y la síntesis categorial dirigida sobre una forma lógica, tomada como materia, se tendrá seguidamente el conveñcimiento de que las categorías de la lógica de la lógica no tienen la misma fuerza que las categorías ordinarias. La luz no necesita tanta fuerza para iluminar a otra luz como para iluminar un contenido sombrío. Las formas categoriales se debilitan cada vez más conforme se sube a las capas superiores del mundo lógico. El momento en que la materia envuelta y la forma categorial presentan la misma categoría primaria que se repite, ese momento que marca el fin de la ascensión señala el último término de esta debilitación sucesiva de la síntesis categorial. Hace mal Lask en creer que en esta región suprema la relación entre la forma y la materia se produce por sí misma y más allá de la oposición entre lo positivo y lo negativo; todavía se equivoca más al atribuir una relación de esta clase a la forma primaria (*Urform*) respecto a la materia alógica.

Pero se halla profundamente en lo cierto al observar la ley de la debilitación sucesiva de las formas categoriales en razón inversa de su graduación en la je-

rarquía del Logos. De esta ley se desprenden consecuencias muy importantes que rectifican ciertas concepciones fenomenologistas, reproducidas sin crítica suficiente a veces por el mismo Lask. En efecto, si, como admite Lask, las categorías de los planos inferiores conforman su materia de una manera más eficaz y enérgica que las categorías superiores (*L. v. U.*, página 375), debe reformarse la tesis general de la fenomenología, según la cual la síntesis categorial nunca engendra, no forma, solamente fija, sin cambiar nada; esta tesis es completamente justa para la constitución del objeto ideal por las categorías de la lógica de la lógica; caracteriza muy afortunadamente el conocimiento de lo ideal y particularmente de lo ideal lógico pero no puede aplicarse sin reservas al conocimiento de lo real ni tampoco al de lo ideal alógico; la constitución del objeto real, por ejemplo, en que se confronta una forma lógica con una materia eminentemente irracional, es siempre una lucha y produce siempre un cambio. La fenomenología, al formular por voz de Husserl la tesis del carácter no productivo de la síntesis categorial con tan gran generalidad, muestra una vez más que sólo ha pensado en una teoría del conocimiento de lo ideal y ha dejado de lado el problema del conocimiento de lo real. Las consideraciones de Lask indican aquí el camino para superar la estrechez del punto de vista fenomenológico. La ley observada por Lask pudiera formularse en otros términos diciendo que la debilidad del Logos, que es, según Lask, paralela a su alcance universal, no es *la misma en todos sus planos*. Pero, de ser así, ¿no podría llegarse a un punto en que la debilitación siempre creciente del Logos pusiera fin a su alcance, o, en otros términos, en que la "Panarquía del Logos" encontrara, sin embargo, un límite a causa de su impotencia absoluta? La respuesta a esta pregunta nos conduce directamente al tercero y último punto de nuestras dudas críticas acerca de la filosofía de Lask: su reconocimiento de la "Panarquía del Logos" sin ninguna restricción.

III. — Lask, de una manera muy meritoria, ha aclarado la distinción entre varias especies de lo irracional y ha demostrado que entre esas especies hay cierta relación, ya que su fundamento común es la materia alógica primaria (*Urmaterial*). Sin embargo, cabría preguntarse si verdaderamente ha tomado en consideración todas las formas de la irracionalidad que se imponen. Junto a la impenetrabilidad irreductible y la contingencia de las formas categoriales una hacia otra o la irracionabilidad; junto a la individualidad concreta de los valores morales y estéticos y de la materia sensible o alogicidad, ¿no hay aún una especie esencial de lo irracional que les sirve a todos de último fundamento: lo irracional en tanto *transinteligible*, en tanto impredicable, en tanto límite absoluto para el Logos, respecto al cual lo transinteligible no puede jamás resultar inmanente, como lo admiten las otras especies de irracionalidad? De poderse observan la existencia de esta especie de lo irracional, la "Panarquía del Logos" debiera reconocerse como *restringida*: habría contenidos que no solamente son indescomponibles por las formas lógicas, sino que ni siquiera pueden ser afectados y envueltos por el Logos; serían contenidos no sólo no transparentes a los rayos luminosos, sino que no se iluminan ni sobre una superficie que absorba toda la luz que se proyecta en ella. Una irracionalidad de esta especie debiera presentar un contenido que superase la oposición misma entre el Logos y la materia alógica: sería lo Uno, lo Absoluto, al que las categorías del ser, del valer y hasta del supra-ser son igualmente inaplicables y que trasciende lo mismo toda especie de formas categoriales que toda materia.

Es fácil demostrar que todas las construcciones de Lask tienden hacia este Absoluto transinteligible e impredicable, sin poder, no obstante, alcanzarle. En efecto, Lask, al afirmar con entera razón que toda oposición supone un elemento supra-oposicional, no aplica, lo cual es sorprendente, esta consideración a la más fundamental oposición de su sistema: la que

existe entre la forma primaria (*Urform*) y la materia esencial (*Urmaterial*). En vez de superponer a este último dualismo la unidad de los dos elementos que les supera y les trasciende, y que no podría ser más que lo Absoluto transinteligible, Lask procura demostrar que ese mismo dualismo representa una unión que se manifiesta en el *objeto puro*. El elemento más indiscutiblemente elevado más allá de la oposición entre lo positivo y lo negativo, ya que supera toda disyunción y toda oposición en general, no ocupa la atención del filósofo, cuyo total esfuerzo se ha concentrado en la descripción de los principios supraoposicionales. Mientras lo Absoluto verdadero no sea reconocido, mientras la "teología negativa" no llegue hasta su fin, la hipótesis de un relativo, de un elemento dependiente del mundo de las disyunciones, se anuncia inmediatamente, erigiéndose aquí en falso Absoluto: es el "objeto puro" considerado como independiente y superior al juicio, cuya teoría ya hemos criticado y cuyo último fundamento es precisamente esa falta de meditación sobre lo absoluto verdadero y transinteligible.

Finalmente, por eso mismo, las profundas consideraciones de Lask sobre el problema de lo irracional quedan inconclusas. Una verdadera explicación para la impotencia del Logos es descomponer todo contenido material que le resulta inmanente sólo puede darse en la medida en que el Logos es considerado como sumido en lo irracional transinteligible que le trasciende y le limita. La irreductibilidad y la alogicidad no pueden resistir a la forma lógica más que en tanto se apoyan en la irracionalidad impredicable y transinteligible de lo Absoluto, que trasciende el Logos. La tesis sobre la Panarquía del Logos, formulada por Lask, para no entrar en colisión con su teoría de lo irracional, debe, pues, limitarse en el sentido de que la forma lógica tiene un alcance universal para todo contenido del mundo disyuntivo y relativo pero no para lo *Absoluto*. Y ya hemos visto que por la ley de la debilitación progresiva de la fuerza de las

categorías en razón inversa de su gradación en la jerarquía del Logos, el mismo Lask ha preparado esta conclusión.

Las investigaciones de Nikolai Hartmann se han orientado precisamente en esta dirección de lo transinteligible.

II.—La filosofía de Nikolai Hartmann

9.—*La "fenomenología del conocimiento"*

La obra principal de Nikolai Hartmann —*Principios de una metafísica del conocimiento* (1)— tiene su punto de partida en la idea de lo "metalógico", de lo "transinteligible" que falta tanto en Lask como en la fenomenología. Según Hartmann, este problema de lo "metalógico" se impone necesariamente cuando se aplica de una manera consecuente el método de descripción fenomenológica al conocimiento. Según Hartmann, entre los fenomenologistas hace falta precisamente una verdadera fenomenología del conocimiento; casi siempre tienen una tendencia hacia el idealismo lógico, y en vez de describir la relación esencial que caracteriza el conocimiento, se ocupan únicamente de las ideas hacia las que se dirige el conocimiento. La descripción del fenómeno del conocimiento tal como se ofrece inmediatamente antes de toda interpretación debida a cualquier punto de vista filosófico, debe ser la primera etapa de toda epistemología. Esta fenomenología del conocimiento muestra con evidencia que el problema del saber no es psicológico ni lógico, sino esencialmente metafísico u ontológico: es una relación actual entre un sujeto y un objeto trascendentes uno a otro, relación contenida en el ser

(1) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* Citamos con arreglo a la primera edición de 1921.

metalógico y que presenta ella misma una porción de dicho ser. De ahí el título de la obra, *Metafísica del conocimiento*, título que quiere decir que toda teoría del conocimiento que no pretenda forzar ese fenómeno debe presentarse como una porción de la ontología general.

¿Cuáles son, pues, las observaciones de la fenomenología del conocimiento que facilitan a Hartmann la base de su teoría? Observemos, ante todo, que esas observaciones se colocan según las exigencias de la "reducción fenomenológica" (1) más acá de toda posición filosófica preconcebida. Se trata, no de una síntesis de puntos de vista distintos, no de una posición que esté más allá de las teorías opuestas, sino de una liberación de todo punto de vista (*Standpunktenfreiheit*), de un renunciamiento previo a toda interpretación del fenómeno que, sin embargo, exige en sí una explicación. Pero dar una explicación antes de que esté completamente descrito el fenómeno del conocimiento y todas las contradicciones con que se presenta, es precisamente, según Hartmann, traicionar el fenómeno. Ante todo, para llegar a la descripción fenomenológica del conocimiento hay que situarse más acá de la oposición consagrada entre el idealismo y el realismo (*Diesseits des Idealismus und Realismus*); y en un artículo muy interesante publicado en 1924 en los *Kantstudien*, Harmann procuraba demostrar que todo lo que es eterno en la obra del mismo Kant se halla precisamente más acá de dicha oposición. Kant es a menudo inconsecuente en el desarrollo de su sistema idealista, pero nunca es inconsecuente en el desarrollo de los problemas que plantea y que le llevan más allá de su sistema. Hartmann se propone, precisamente, hacer triunfar siempre y dondequiera la consecuencia de los problemas frente a la consecuencia de los sistemas. Da la fórmula siguiente de este principio: la filosofía debe procurar basarse en el *máximum de lo dado* (*des Gegebenen*) y no debe

(1) Véase lo dicho sobre la "reducción fenomenológica".

aplicar para la explicación de los datos contradictorios más que un mínimum de *metafísica necesaria.*

Ahora bien: según Hartmann, en el fenómeno del conocimiento se dan los hechos siguientes:

1º El saber consiste en una relación entre dos elementos inextricables: el sujeto y el objeto. El sujeto no puede percibir el objeto sin salir de sí mismo (trascenderse); sin embargo, no puede tener conciencia de lo percibido sin volver a sí mismo. Por este fenómeno de salida y regreso del sujeto no se modifica el objeto del conocimiento como tal; permanece, como lo era, trascendente al sujeto.

2º La relación entre sujeto y objeto, que es la esencia del conocimiento, puede caracterizarse como la determinación del sujeto por un objeto que le permanece trascendente. Esta determinación es unilateral y no puede ser invertida. Consiste en la representación por el sujeto de la imagen del objeto.

3º Todo conocimiento apunta a un contenido que está más allá de la relación entre el sujeto y el objeto, más allá de lo que es conocido por el sujeto, es decir, le sirve de objeto (*objiciert*). Es lo *Transobjetivo.* El objeto hacia el cual tiende el conocimiento no es idéntico al objeto que es efectivamente conocido. Entre el *objectum* y el *objiciendum* y, más generalmente, entre lo conocido y lo desconocido, lo objetivo y lo transobjetivo, hay una tensión perpetua.

4º De esta tensión, de esta conciencia de inadecuación entre lo conocido y lo que está por conocer y, en general, lo desconocido, nace lo que Hartmann llama la "conciencia del problema" (*Problembewusstsein*) y el proceso infinito del conocimiento. Esos fenómenos subrayan una vez más que el centro de la relación entre el sujeto y el objeto que caracteriza el conocimiento está colocado más allá de dicha relación, en lo "transobjetivo" (págs. 36-48).

10.—*Las aporías.*

Los hechos fijados por la descripción fenomenológica del conocimiento manifiestan un carácter antinómico. Como estas antinomias se desprenden de los fenómenos constatados, deben ser descritas lo mismo que dichos fenómenos. De ahí se deriva la necesidad de una segunda etapa de análisis, que consistirá en la observación crítica de las contradicciones impuestas por los fenómenos. Hartmann propone que esta segunda etapa de análisis que, según él, debe seguir a la fenomenología y que aun permanece plenamente independiente de toda posición filosófica, sea llamada la *Aporetik*, el estudio de las *aporías*, término griego que designa la falta de camino. Sería falso creer que las antinomias que se desprenden de los fenómenos pueden ser resueltas. Una antinomia superada o resuelta es, según Hartmann, como una madera de hierro, un no-sentido (*Wie ist Kritische Ontologie möglich*, pág. 173, *Festschrift für P. Natorp*, 1914). Precisamente por eso las verdaderas antinomias son aporías. Todo lo que puede hacerse después de haberlas descrito, es descubrir el principio de su equilibrio, es apaciguarlas haciéndolas entrar en un conjunto, en una *coinônia*, como decían los griegos.

¿Cuáles son esas aporías esenciales? 1º Ante todo, la "antinomia de la consciencia" o el "círculo del pensamiento". El sujeto, al trascenderse en el conocimiento, obliga a la conciencia a superarse; pero, precisamente, la conciencia, al hacerse consciente de lo que la trasciende, hace el contenido trascendente inmanente a ella. Cuando se reflexiona en la trascendencia resulta un contenido del pensamiento, o sea que pierde precisamente su carácter. 2º Por otra parte, se presenta la antinomia del objeto. ¿Cómo el objeto puede determinar el sujeto si es trascendente a él? Entre las otras aporías que describe Hartmann anotemos la de la "conciencia del problema", la del proceso infinito del conocimiento y la de la ontología

superpuesta a la epistemología. 3º Aunque fuera comprensible la posibilidad para un sujeto de percibir un objeto, faltaría saber cómo puede percibir lo que no sabe, no lo conocido, sino lo desconocido, lo transobjetivo, que no resulta por ello mismo lo objetivo. 4º Y no más comprensible es cómo resulta del "saber del no saber" un saber positivo, una progresión dinámica del conocimiento que supone aún una nueva relación entre el sujeto y lo transobjetivo. 5º Finalmente, se presenta otra aporía por esta situación paradójica: mientras que el conocimiento particularmente en la conciencia del problema y en el proceso infinito del saber, se supera a sí mismo apuntando al ser trascendente, este mismo ser, que está llamado a basar el conocimiento, no es accesible, a su vez, más que por el análisis trascendental de dicho conocimiento. Es decir, que hay un círculo vicioso: la ontología debe basarse en la epistemología, y la epistemología requiere ser justificada por la ontología (*Grund. d. Met. d. Erk.*, págs. 48-62).

11. — *La "ontología del conocimiento" lo "transobjetivo" y lo "transinteligible".*

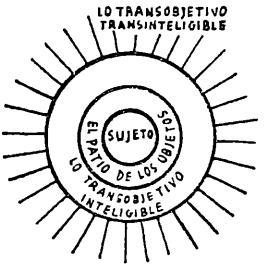
He ahí toda la complejidad de los problemas aporéticos que se desprenden de la fenomenología del conocimiento. Todas las teorías epistemológicas propuestas hasta hoy pueden ser consideradas como ensayos para equilibrar, ya que no para resolver esas antinomias. Sin embargo, esas teorías deben ser rechazadas sin excepción, porque en vez de recurrir a un mínimum de presuposiciones, hacen un máximum y la mayoría de ellas pretenden simplemente reducir una de las dos partes que caracterizan la relación del conocimiento a la otra. Las posiciones más típicas a este respecto son las tres siguientes: 1º, el realismo, que quiere resolver las antinomias del conocimiento disolviendo el sujeto en el objeto; 2º, el idealismo, que, por el contrario, busca la solución disolviendo

el objeto en el sujeto, y 3°, el monismo, que pretende encontrar una base superior al sujeto y al objeto en la que se disuelvan ambos y se identifiquen. Ninguna de esas teorías, que han tomado en la historia de la filosofía formas muy diversas y matizadas, tiene verdaderamente en cuenta los fenómenos esenciales del conocimiento, y en ellas el máximum de metafísica se une a construcciones arbitrarias (págs. 87-139).

Entonces ¿qué camino hay que tomar? Según Hartmann, el de una ontología del conocimiento, que considere el sujeto y el objeto de una manera igual, como encarnando un ser verdadero e independiente. La buscada relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento es la que une dos manifestaciones igualmente reales del ser. La relación entre el sujeto y el objeto es ella misma una relación ontológica, y en la *inmanencia de esta relación al ser* es donde hay que buscar la solución. Precisando esta posición, que es la de una metafísica del conocimiento, y que Hartmann opone como "ontología crítica y analítica" —ontología fundada en el análisis de las premisas trascendentales del conocimiento— a la ontología dogmática y sintética de los prekantianos, por ejemplo, de los escolásticos y de Wolf, Hartmann distingue dos partes esenciales: la ontología del objeto del conocimiento y la ontología del conocimiento del objeto, especialmente llamada a dar respuesta a las aporías.

Al no ser más que una porción del ser la relación del sujeto y del objeto que caracteriza el conocimiento, la cuestión ontológica es mucho más amplia que la cuestión epistemológica. Esta situación puede formularse de manera que la zona de la relación entre el sujeto y lo que es efectivamente conocido por él, el *objectum* (*objiciertes Sein*), no represente más que un sector relativamente mínimo del ser. Si se toma el sujeto como centro, el círculo del ser conocido por él, círculo que Hartmann propone denominar "el patio de los objetos" (*Hof der Objekte*), se halla encerrado en otro círculo infinitamente más amplio, que debe denominarse "lo cognoscible" (*objicien-*

dum), es decir, lo que puede ser conocido. Y a este círculo de lo desconocido, pero cognoscible, se superpone a su vez una esfera infinita del ser que no solamente es desconocido, sino también absolutamente incognoscible. Es la esfera de lo *transinteligible*, es decir, que presenta un límite absolutamente infranqueable para el conocimiento.



Si se conviene en denominar transobjetivo a todo ser que supere la relación actual entre sujeto y objeto, habrá que decir que lo transobjetivo se divide en dos partes desiguales: lo *transobjetivo inteligible* y lo *transobjetivo transinteligible*. El proceso infinito del conocimiento, al hacer móviles los límites entre la esfera objetiva y la esfera transobjetiva, no puede, evidentemente, tocar el límite estable en el seno mismo de lo transobjetivo entre lo inteligible y lo transinteligible.

El ser verdaderamente trascendente no es más que el ser que trasciende no solamente el sujeto —ya que trascendente al sujeto es todo objeto, todo ser objetivo, ya pertenezca al "patio de los objetos", a lo "desconocido cognoscible" o a lo "desconocido incognoscible"—, sino únicamente el ser que trasciende a la vez el sujeto y la *ratio*, o sea la esfera comprensible en el ser (págs. 141-178).

El ser verdaderamente trascendente es, pues, lo

transobjetivo transinteligible nada más. Según Hartmann, de ahí se desprende claramente cuán ligado está el problema de la ontología del ser trascendente al problema de lo irracional. Toda la teoría metafísica del conocimiento que interpreta la relación entre el sujeto y el objeto como una relación ontológica inmanente al ser, puede formularse como el encierro (*Eingebettethit*), de la *ratio* en lo *irracional transinteligible* que rodea y cubre por todas partes al sujeto y al objeto del conocimiento con todas las esferas contiguas.

Visto el papel que el problema de lo irracional desempeña en la ontología de Hartmann, pidámosle ciertos detalles sobre las especies de lo irracional y su relación recíproca. Hartmann distingue, como ya lo ha hecho Lask, entre: 1º, lo irracional como irreductibilidad y contingencia (*Grundlosigkeit*), especie de irracional particularmente característica de los principios lógicos mismos, y 2º, lo irracional como alógico, característico de todos los contenidos que no son de especie lógica, bien sean contenidos ideales (valores morales o estéticos) o la materia sensible. Pero a estas dos formas de lo irracional, añade Hartmann dos nuevas: 3º, lo irracional como dato de la intuición que no puede llegar a ser objeto del conocimiento por ausencia de las categorías comunes que rijan este dato, y el conocimiento, o lo transinteligible en el amplio sentido de la palabra, y 4º, lo irracional, como transinteligible y alógico a la vez que no admite intuición, ni conocimiento, y que puede designarse como lo *eminentemente irracional*, lo transinteligible en el sentido estricto de la palabra. Ya hablaremos, exponiendo a Hartmann, de lo transinteligible simplemente, para designar esta cuarta especie de lo irracional, que es la más importante de todas.

La relación entre lo racional y lo irracional es paralela a la de la esfera objetiva y la esfera transobjetiva. Y así como hay una movilidad de los límites entre ambos círculos, movilidad que se simbo-

liza en el progreso infinito del conocimiento, hay una movilidad paralela entre lo racional y lo irracional cuya oposición resulta así relativa, al menos en parte. A cada esfera superpuesta del ser objetivo corresponde un grado de lo irracional. El "patio de los objetos" (*Hof der Objekte*), o lo "conocido", simboliza lo racional; lo desconocido cognoscible o lo transobjetivo inteligible simboliza lo irracional, en tanto alógico o sólo en tanto irreductible, ya que ambas especies de lo irracional no excluyen la posibilidad del conocimiento; finalmente, lo transobjetivo incognoscible simboliza lo transinteligible —eminentemente irracional, que excluye toda posibilidad de comprensión—, la impredicabilidad. Sólo esta especie de lo irracional ya no es relativa, sino absoluta, ya que presenta un límite infranqueable para la *ratio* (págs. 188-197, pág. 216, págs. 224-225).

De esta característica, fácil es deducir las dos conclusiones siguientes: 1ª, la tesis de la inmanencia de lo racional con lo irracional puede servir de definición ontológica general para el conocimiento: es verdadera tanto para la relación actual entre el sujeto y el objeto del conocimiento como para el proceso infinito de actualización de lo desconocido cognoscible que hace móvil el límite entre lo objetivo y lo transobjetivo; es no menos verdadera para la relación entre el pensamiento y el ser trascendente, es decir, lo transobjetivo incognoscible, en que el conocimiento consiste en observar que ya no puede conocer. Sólo que en los dos primeros casos se trata de un racional y de un irracional relativos, y en el tercer caso, de un irracional absoluto. 2ª, es evidente que todas las formas de lo irracional no son más que proyecciones de la irracionalidad transinteligible y absoluta que les sirve a todas de fundamento, y que es idéntica al ser trascendente.

La característica del conocimiento, en tanto relación ontológica que se precisa como la tesis del encierro de lo racional en lo irracional o de la inmanencia del pensamiento al ser, puede formularse de una ma-

nera especialmente clara, diciendo que en el conocimiento lo racional se intercala entre dos irracionales: el sujeto y el objeto trascendiéndose el uno al otro y ambos comprendidos como elementos transinteligibles. Lo racional se presenta entonces como un elemento intermedio que se proyecta en la esfera de lo transobjetivo, sin poder penetrarlo, proyección que es para la *ratio* el único medio de orientarse en su posición entre dos irracionales (páginas 223-225, 239-243).

12.—*La explicación ontológica de las aporías.*

Ahora hay que ver qué resultados obtiene Hartmann de esta característica ontológica del conocimiento para tener en cuenta las aporías inextricables que ha creído deber consignar respondiendo a las exigencias de los fenómenos.

La primera aporía, o la de la "antinomia de la conciencia" o del "círculo del pensamiento", encuentra una pacificación en el hecho de que la conciencia misma encarna un corte del ser no menos real que el objeto. La salida del sujeto de sí mismo que se produce en el conocimiento se hace posible por la relación entre el sujeto y el objeto como entre dos manifestaciones equivalentes del ser. Y la vuelta del sujeto a sí mismo es facilitada por el fenómeno de representación que da una imagen del objeto trascendente, y en el que se concilian la receptividad y la espontaneidad del sujeto. Siendo el ser siempre una especie de lo irracional, el objeto conocido se ofrece necesariamente en relación con lo desconocido transobjetivo, y, en último término, con lo transinteligible. La inmanencia de lo racional con lo irracional, el hecho de que la relación entre el sujeto y el objeto está encerrada en el ser, explica cómo la relación del objeto con lo transinteligible trascendente puede ser percibida por el sujeto: esto se produce por la conciencia que tiene el sujeto de no representar más

de una porción del ser, de participar en el ser que le trasciende. Esta participación no se da a la conciencia, sino que está allí (*vorhanden*); la relación con lo transinteligible está presente de una manera virtual en la conciencia, y esta posesión potencial de la relación entre el objeto y lo transinteligible es el fundamento de la posesión actual del objeto conocido, así como de la tendencia hacia el conocimiento de lo desconocido inteligible.

Vemos, pues, que la explicación de la primera aporía nos lleva directamente a la respuesta a las dos aporías siguientes: la de la conciencia del problema y la del proceso infinito del conocimiento. Ambas encuentran su tranquilidad en la distinción de lo irracional inteligible o de lo desconocido cognoscible, y de lo irracional transinteligible y para siempre incognoscible. Hacia el primero se dirige el dinamismo infinito del conocimiento, y la posesión potencial de la relación de lo desconocido cognoscible con lo transinteligible es lo que hace posible ese dinamismo. Por otra parte, la estabilidad del objeto y su trascendencia con relación al sujeto se concilia con la agilidad del proceso infinito del conocimiento por el hecho de que en un verdadero movimiento, solamente está comprendida en el sujeto la imagen representativa del objeto, y no el objeto mismo del conocimiento. Finalmente, la aporía entre la epistemología y la ontología, que se fundamentan recíprocamente, se aclara mediante la distinción entre *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi*: el análisis trascendental del conocimiento es la *ratio cognoscendi* de la ontología analítica; y ésta es la *ratio essendi* del conocimiento. Ahora bien; si no se comete esa falta elemental, cometida muy a menudo por los idealistas, de tomar el orden en que una cosa es conocida por el orden de su existencia, se comprenderá fácilmente que el hecho de no poder llegar a la ontología más que por medio de la epistemología (en general, por la reflexión sobre los actos), no debe impedir que se base el conocimiento en el ser (págs. 253-270, 142-143, 177-178).

Si se desenvuelve de una manera más detallada la tesis de que la posibilidad del conocimiento se funda en el hecho de que el objeto y el sujeto están de igual manera encerrados en el ser que les trasciende, se llega también ante un problema importante, a saber: cómo el sujeto puede tener cierto conocimiento apriorístico del objeto. Si el sujeto y el objeto son porciones completamente heterogéneas del ser, debiera admitirse la concepción sensualista que identifica el conocimiento con las sensaciones, o, en el mejor de los casos, el intuicionismo que identifica lo conocido con lo dado. Sin embargo, Kant tenía toda la razón al observar —y lo hizo, según Hartmann, siguiendo el método descriptivo que se acerca a la fenomenología — que el conocimiento se funda en dos bases independientes: la intuición y la síntesis categorial, y Hartmann no ve ninguna razón para renunciar a esta profunda observación de Kant. Pero si todo conocimiento presupone un elemento apriorístico, ¿cómo explicar su posibilidad? El único medio sería suponer que el sujeto y el objeto no son porciones del ser enteramente heterogéneas una a otra, que, por el contrario, están unidos no solamente por su participación en el ser, sino también por cierta identidad de los principios lógicos que les rigen. Según Hartmann, también es Kant quien ha entrevisto aquí la única solución posible. Su célebre tesis copernicana, según la cual "las condiciones de la posibilidad del conocimiento son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos del conocimiento", no quiere decir, en el fondo, sino lo siguiente: Hay cierta identidad de las categorías apriorísticas que rigen el conocimiento y el objeto del conocimiento. Esta tesis puede ser completamente liberada del idealismo kantiano, de toda concepción según la cual el sujeto prescribe sus leyes a los objetos, etc. La tesis copernicana de Kant está en sí misma, según Hartmann, más acá del idealismo y del realismo (1); debe ser admitida por lo ontología del cono-

(1) Véase N. HARTMANN: *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und*

cimiento que encierra la relación entre el sujeto y el objeto en el ser. Se trata aquí únicamente de la observación de que el ser encarnado por el sujeto y el ser encarnado por el objeto son regidos por cierta cantidad de categorías apriorísticas idénticas que se aplican de una manera igual a los dos miembros de la relación que caracteriza el conocimiento. Esta identidad de las categorías apriorísticas del conocimiento y del objeto del conocimiento no es, sin embargo, total, como suponía Kant.

Si hubiese una identidad total de las categorías apriorísticas que rigen el sujeto y el objeto, el fenómeno de la irracionalidad parcial del objeto conocido y de lo transinteligible sería imposible. Lo desconocido cognoscible sería conocido de antemano, y lo transinteligible no podría subsistir. Por lo tanto, no puede admitirse más que una identidad parcial entre las categorías del conocimiento y las categorías del objeto: se entrecruzan recíprocamente; sólo en su sector común, que es muy restringido, hay identidad entre las categorías del conocimiento y las categorías del objeto, y sólo en esos límites puede efectuarse el conocimiento apriorístico, y por ello mismo, generalmente, el conocimiento opuesto a la simple intuición. Y no cualquier dato de la intuición puede ser ulteriormente constituído en un objeto del conocimiento. Si ese dato presenta un contenido cuyas categorías no son idénticas a las que rigen el sujeto del conocimiento, ello es imposible. He aquí, pues, un límite infranqueable más del conocimiento al que hemos aludido ya y que no se confunda con lo verdaderamente transinteligible, ya que lo eminentemente irracional no admite más la intuición que el conocimiento (páginas 270-312).

Uebergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie (*Kantstudien*, 1924, págs. 160-206), especialmente págs. 162, 186-187.

13.—*Reflexiones críticas sobre la filosofía de Hartmann.*

Tales son las ideas esenciales de la metafísica del conocimiento de Hartmann, que acabamos de exponer de una manera muy sucinta y hasta sólo aproximada. Ya es hora de lanzar sobre ellas una mirada crítica y anotar las dificultades con que, a nuestro parecer, tropiezan.

I.—Hartmann opone como tres etapas diferentes de la investigación epistemológica: 1°, la fenomenología del conocimiento; 2°, la aporética, y 3°, la ontología del conocimiento. La primera observa los hechos, la segunda ilumina las dificultades y las contradicciones que de ellos se desprenden, la tercera procura apaciguar y equilibrar esas contradicciones, recurriendo al mínimum de premisas ontológicas.

La primera cuestión que se plantea a propósito de la filosofía de Hartmann es la de saber si esta metodología no es artificial y hasta peligrosa al hacer las concepciones de Hartmann no menos constructivas que todas las construcciones que quiere combatir. En efecto, no acaba de comprenderse por qué la descripción fenomenológica no llevaría por sí misma a una teoría sistemática y por qué la observación de las contradicciones entre los fenómenos debe ser distinta de su descripción directa. Cierto es que, ateniéndose al método de los primeros fenomenologistas que han procurado aislar unos fenómenos de otros y han negado la posibilidad de toda intuición de relación entre ellos —lo que se ha llamado la *Bilderbuchphänomenologie*—, no es posible ni la observación de las contradicciones entre fenómenos enteramente aislados, ni una explicación directamente deducida de la descripción. Ahora bien: la descripción de tres etapas del razonamiento filosófico propuesta por Hartmann debe ser considerada como una reacción contra esta fenomenología de los cuadros aislados. Sin embargo, cabe preguntarse si no habrá otros medios, y medios más

afortunados, de superar la estrechez inicial del método fenomenológico. Ya hemos visto que el precursor de Hartmann, Lask, ha indicado bien esos medios, insistiendo en el hecho de que la intuición y el sistema no se excluyen, y que los fenómenos irreductibles pueden, a pesar de todo, presentarse a la intuición como elementos de una totalidad sistemática. El mismo Hartmann lo sabe perfectamente, y en varias ocasiones subraya que el "todo" puede considerarse tan contingente e irracional como cada elemento aislado, y que el verdadero camino a seguir no es ni el estancamiento de los cuadros aislados de los fenómenos ni la dialéctica especulativa y productora de Hegel, sino la intuición sintetizada con la dialéctica, tomada en el sentido de Platón, Plotino y Fichte: dialéctica concebida como un camino de acceso a la intuición e intuición comprendida como necesitada de una construcción, ya que los dos elementos se verifican recíprocamente (1).

Pero, de ser así, la separación de las tres etapas propuestas por Hartmann ya no puede ser justificada. Erige arbitrariamente en procedimientos diversos lo que es idéntico en un solo método, y cuya relación orgánica da precisamente toda su fuerza y todo su valor a un análisis. Como la suma de los elementos no puede sustituir a un *todo*, como un mecanismo no puede sustituir un organismo, así las tres fases superpuestas del razonamiento filosófico de Hartmann no pueden sustituir el único y verdadero procedimiento filosófico en que la intuición y la dialéctica presentan una unidad viviente.

Fácil es demostrar que con esta mecanización del análisis filosófico, *a*) los fenómenos no pueden ser descritos de una manera verdaderamente adecuada, *b*) las contradicciones (aporías) están más bien construídas de una manera artificial y, finalmente, *c*) las

(1) HARTMANN: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, pág. 128, 132, y *Kategoriale Gesetze* (*Philosophischer Anzeiger*, 1926, págs. 201-206), especialmente págs. 227-228, 222-223.

explicaciones ontológicas demuestran la falsedad de las observaciones de las dos primeras etapas más bien que profundizan sus resultados. Cuando, por ejemplo, Hartmann observa que el sujeto sale de sí mismo a la esfera trascendente y vuelve en seguida, cuando deduce de ahí la aporía de la "antinomia de la conciencia", para llegar, en fin de cuentas, en su ontología del conocimiento, a la conclusión de que el objeto y el sujeto están unidos por su pertenencia común al ser, se tiene la sensación de que el mismo Hartmann, en su ontología, desmiente su propia descripción fenomenológica. Esto no quiere decir que esta descripción era incompleta, hecha conscientemente incompleta por un artificio constructivo, que separa lo que es una unidad viva en los elementos pálidos y muertos de tres procedimientos distintos. Esta misma impresión se impone a propósito de la exigencia formulada por Hartmann de no recurrir más que a un "mínimum de metafísica". Podría hablarse de un "mínimum" y de un "máximum" de metafísica únicamente en el caso de que dependiera de la voluntad arbitraria del sujeto dirigirse a la ontología en la medida que le pareciese conveniente: pero, precisamente, tal procedimiento indicaría una arbitrariedad constructiva completa, que Hartmann rechaza con fuerza. Realmente, para un pensamiento no constructivo no puede haber ni un mínimum ni un máximum de metafísica. Los elementos ontológicos se ofrecen directamente a la fenomenología del conocimiento mismo, son una parte esencial de los fenómenos del conocimiento; y si hay que atenerse a lo verdaderamente dado, hay que tomarlos como tales, sin pretender reducirles al "mínimum" y sin miedo de caer en un "máximum".

II.—El artificio constructivo en que, a su pesar, se introduce Hartmann —víctima de su triple método—, resulta especialmente claro a propósito de sus concepciones concernientes a la conciencia y a la representación. Llama la atención ver que Hartmann, que ha sufrido extremadamente la influencia de la fenomenología, parece desconocer por completo el fondo

esencial de la tesis fenomenologista sobre la *conciencia intencional*, es decir, la interpretación de la conciencia como enteramente abierta, como un haz de rayos luminosos que se ensancha hasta el infinito, y se proyecta siempre sobre un contenido heterogéneo. Si tal es la verdadera estructura de la conciencia, que excluye toda posibilidad de exteriorización o de interiorización, la "antinomia de la conciencia" o el "círculo del pensamiento", de que habla Hartmann con tanta insistencia, no tiene ningún sentido. La explicación de esta aporía artificial, explicación a la que Hartmann llega en su ontología, y que consiste en demostrar que la misma conciencia es una porción del ser, un elemento puramente objetivo, ha sido dada por los fenomenologistas en la descripción directa del fenómeno de la conciencia, descripción luminosa que por el triple método de Hartmann se oscurece más bien que se aclara. Especialmente puede reprocharse a Hartmann lo que ya hemos observado contra Lask: que no distingue entre "sujeto" y "conciencia" ni aún entre diversas especies del sujeto. Según ya hemos dicho antes (1) criticando a Lask, se trata en la epistemología de distinguir claramente: 1°, el yo puro, superior a la conciencia; 2°, la misma conciencia objetiva; y 3°, el sujeto inferior a la conciencia objetiva, y que presenta su contenido. El verdadero sujeto que figura en la relación que caracteriza el conocimiento es, en el fondo, no la conciencia, sino el yo puro, su centro activo superpuesto a ella. Y el fenómeno de la conciencia intencional, es decir, enteramente abierta y dirigida hacia lo que ella no es, da por sí mismo una explicación suficiente de la posibilidad de una relación entre un sujeto y un objeto heterogéneo: la conciencia intencional representa la luz objetiva que les une. El mismo Hartmann se da cuenta, en cierto modo, de esta situación, ya que, en fin de cuentas, lo que él llama la *ratio* encerrada en

(1) Véase el párrafo 8 del presente estudio.

lo irracional e intercalada entre el sujeto y el objeto, no es más que dicha conciencia intencional.

La falta de claridad en cuanto al problema de la conciencia y de la distinción de diversas especies de sujetos dan un resultado especialmente grave en el sistema de Hartmann. Es su muy discutible teoría de la imagen representativa, mediante la cual quiere a menudo resolver problemas epistemológicos, desdoblando así el objeto conocido en la imagen representativa del objeto y el objeto mismo. Puede observarse toda una serie de errores implicados en una concepción semejante: ante todo, el sujeto inferior a la conciencia objetiva, y no el yo puro superpuesto a ella, es el único capaz del acto de representación; ahora bien: cuando Hartmann dice que el sujeto del conocimiento está en relación con el objeto, hay ahí un verdadero desdoblamiento de términos: tan pronto se trata del yo puro como del sujeto que presenta un contenido de la conciencia intencional. Por otra parte, la característica de la representación como imagen del objeto implica una contradicción que varias veces ha sido revelada por los filósofos; en efecto, no puede tratarse aquí más que de una confrontación entre dos representaciones, pero no entre la representación y el objeto; así, si se desdobla el objeto del conocimiento en representación y objeto, no hay ninguna posibilidad de afirmar que la representación es una imagen del objeto y no de otra representación. Finalmente, lo que es más grave, la representación, como manifestación de la conciencia intencional, no quiere decir otra cosa sino una dirección hacia lo que es representado, ofreciéndose precisamente como lo que es heterogéneo a la representación misma: introducir aún una imagen subjetiva entre lo representado o contenido intencional y la representación o dirección hacia ese contenido, es desconocer completamente toda la teoría fenomenológica del acto intencional. Eso es lo que todos los críticos fenomenológicos han reprochado, con mucha razón, a Hartmann.

III.—El tercer punto que nos parece necesitado de

reservas críticas está íntimamente ligado a uno de los méritos más importantes de la filosofía de Hartmann: la posición del problema de lo transinteligible. Para los fenomenologistas, la conciencia intencional puede proyectarse sobre todo contenido, sin excepción alguna, y todo contenido puede resultar objeto del conocimiento. Paralelamente, para Lask no hay contenidos que no puedan llegar a ser inmanentes al Logos y ser iluminados por sus luces. Hartmann ha sido el primero en esta serie de filósofos que ha recordado que hay contenidos ante los cuales retroceden las luces proyectadas por la conciencia, contenidos respecto a los cuales el Logos es absolutamente impotente. Hartmann ha establecido de una manera profunda que toda la *ratio*, toda la luz proyectada, está encerrada en un transinteligible sombrío y opaco que la trasciende, y al que ella es inmanente, y no a la inversa: ha demostrado que todas las demás especies de lo irracional tienen su fundamento en ese transinteligible impredicable. Al mismo tiempo ha indicado que ni aun un dato de la intuición puede siempre estar constituído como un objeto del convencimiento, ya que a menudo las categorías lógicas que rigen ese dato son heterogéneas a las categorías que rigen el conocimiento.

Pero a esta descripción muy importante, de lo transinteligible y de lo irracional se añade en Hartmann la afirmación de que lo transinteligible presenta la encarnación del ser, que los términos "transinteligible" y "ser verdadero" son idénticos. He aquí una afirmación que nos parece muy discutible. Es el punto más peligroso de la filosofía de Hartmann.

Ante todo, el ser es una cualidad como todas las demás. Si se atribuye la cualidad del ser a lo transinteligible, cesa precisamente de ser transinteligible: es iluminado por la luz de la *ratio*, resulta inmanente al Logos, se presenta como el sujeto de un juicio, que le atribuye el verbo ser, es decir, la envoltura en una forma categorial. Lask ha caracterizado el ser como una categoría que constituye especialmente el objeto real, pudiera preferirse otra terminología y poner jun-

to a la categoría del ser real y a la categoría del supra-ser metafísico la categoría del ser ideal que Lask llama el valer. Pero en todo caso nos parece indiscutible que el *ser* es siempre una forma categorial y que no es admisible atribuirle más que a los objetos del conocimiento. Ahora bien: todo lo que es transobjetivo, por su esencia misma, no puede ser caracterizado como ser. Y *a fortiori* la capa transinteligible de lo transobjetivo no puede ser reconocida como el *ser*. En esto Hartmann vuelve a un dogmatismo realista: el fantasma de la "cosa en sí", en su interpretación tradicional, reaparece en el sistema de Hartmann para identificarse con la tan profunda idea de lo transinteligible. Así, Hartmann, a pesar de su idea de lo transinteligible, triunfa todavía menos que Lask en el desarrollo de la "teología negativa" de lo Absoluto: si Lask absolutiza el "objeto puro" como una unión espontánea de la forma y de la materia, Hartmann absolutiza el *ser*, lo cual ofrece un peligro infinitamente mayor para la posición trascendentalista. El verdadero Absoluto, concebido como transinteligible, lo Uno impredicable que trasciende todas las disyunciones, trasciende el ser lo mismo que el no ser, el sujeto lo mismo que el objeto, la actividad creadora lo mismo que el reposo y el estancamiento. Presentándose como la negación de la posibilidad de atribuir a lo Absoluto toda cualidad, la "teología negativa", que caracteriza la filosofía, prepara el camino a la intuición religiosa en que lo Absoluto se abrirá como la plenitud de todas las cualidades (1). Identificar, como hace Hartmann, la "participación en lo Uno" con la "participación en el ser" (2) es caer en el realismo absoluto que él mismo quería rechazar. Hartmann no ha podido superar el peligro del schellingianismo, y en

(1) Véase a este respecto mi libro *Fichtes System der konkreten Ethik*, 1929, págs. 7-8, 39-40, 49-55, 62-64, 155-189.

(2) Empleo aquí los afortunados términos de LEÓN BRUNSCHVICG: *El progreso de la consciencia en la filosofía occidental*, II vol., págs. 792 y siguientes, que ya hemos citado.

fin de cuentas es la teoría de identidad de Schelling lo que triunfa en su filosofía.

Nos hemos visto en la necesidad de formular reservas muy rigurosas acerca del sistema positivo de Hartmann. Esto no debe impedirnos reconocer sus grandísimos méritos y su importancia para la filosofía alemana contemporánea. Hartmann, más que todos los otros filósofos alemanes contemporáneos, ha contribuído a dar conciencia de la insuficiencia de la fenomenología y del criticismo tomados como escuelas hostiles y que se excluyen mutuamente. Con una energía mayor que todos los demás filósofos influídos por la fenomenología, ha buscado los criterios de la objetividad del conocimiento de lo real junto al de lo ideal. Su teoría de lo irracional es la más profunda de todas las que se han desarrollado en estos últimos tiempos en Alemania y quizá también fuera de Alemania.

Con notable claridad ha demostrado que la fenomenología está llamada a convertirse en una ontología, desde luego ontología analítica de los actos y no ontología de las cosas. Ninguno de los filósofos alemanes contemporáneos ha señalado con tanta claridad toda la complejidad de los problemas epistemológicos. Si su propio sistema nos parece muy discutible, y si Lask, en ciertos aspectos, posee, a nuestro entender, una intuición filosófica más fina, de todos modos ambos filósofos han contribuído igualmente a acercar la fenomenología a la tradición clásica de la filosofía alemana, de la que parecía separarse y a la que vuelve de manera indiscutible, por ejemplo, en la más notable obra reciente salida de la escuela fenomenológica: *El tiempo y el ser*, de Heidegger. Y es muy característico que Lask y Hartmann sean igualmente antihegelianos; el pensamiento de Lask gravita hacia Fichte (el Fichte del último período) y el pensamiento de Hartmann hacia Schelling . .

En los dos sistemas filosóficos de que hemos procurado dar una idea, aunque no lleguen a resultados definitivos, se manifiesta claramente toda la fecundidad

de una confrontación y de una síntesis entre la fenomenología y el criticismo. Puede reprocharse tanto a Lask como a Hartmann, por una parte, no haber tomado de la fenomenología todo lo que podían tomar (por ejemplo, el desarrollo consecuente de la idea de la conciencia intencional), y, por otra parte, haber sacrificado de su posición criticista más de lo que era necesario para hacer que aprovechase el trascendentalismo de la enseñanza filosófica; pero, en todo caso, luego de sus esfuerzos, ni la fenomenología ni el criticismo, tomados como concepciones exclusivas, pueden contar con imponerse sin hacerse amplias concesiones recíprocas. Ello es ya un gran éxito para ambos filósofos, cuyos sistemas nos parece que preparan el camino para una nueva época de la filosofía alemana, en que habrá de producirse una síntesis definitiva entre la tradición de Fichte y de Schelling y la fenomenología.

IV

LA NUEVA ORIENTACIÓN DADA A LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA POR MARTIN HEIDEGGER

LA ANALÍTICA DESCRIPTIVA DE LA EXISTENCIA

1.—*Observaciones preliminares: de la esencia a la existencia.*

Así como Lask y Hartmann han procurado completar las insuficiencias de la filosofía fenomenológica fuera de la escuela, partiendo de las concepciones neokantianas, Martin Heidegger, el discípulo y sucesor de Husserl en Friburgo y el filósofo más escuchado en la Alemania de hoy, ha intentado, y ha conseguido, modificar muy profundamente y sobre una base completamente original la dirección primitiva del movimiento fenomenológico dentro de sus mismos cuadros. Los tres escollos principales de la fenomenología anterior: *a*) la imposibilidad de resolver el problema del conocimiento de lo real; *b*) la falta de una suficiente profundización del problema de lo irracional, y *c*) el desconocimiento de la relación necesaria entre la descripción de los datos inmediatos de la intuición pura y su verificación dialéctica, Heidegger ha intentado superarlos por una ampliación decisiva del análisis fenomenológico mismo, aplicado por él a un nuevo dominio, dominio reconocido como central y esencial a toda filosofía: *la existencia misma.*

La fenomenología, según Heidegger, no debe limitarse a describir las esencias o especialmente la esencia de la conciencia intencional y del yo, como propone Husserl en sus últimas obras, sino que el análisis fenomenológico debe ante todo preocuparse de la existencia en tanto existencia; debe describir "el ser de la existencia" como tal. La interpretación de la existencia en sus rasgos esenciales (*Hermeneutik des Existenz*) es el único medio de responder a la pregunta: *¿qué es el ser?*, que es la pregunta central de la filosofía (1). La fenomenología no es más que la ontología descriptiva de la existencia (2). "Pero el camino más seguro para percibir la existencia, en tanto existencia en su carácter existencial, es tomar como punto de partida la existencia humana" (*Dasein des Menschen*) (3). El ser (*Sein*) de la humanidad se caracteriza por el hecho de que su esencia es absolutamente inseparable de su existencia: "su esencia es existir" (4). El argumento ontológico que antaño servía para demostrar la existencia de Dios y que fué aplicado por Husserl en su última fase a la conciencia intencional pura, sirve, pues, a Heidegger para demostrar que el fundamento de toda ontología y de toda filosofía en general debe ser el análisis de la *existencia humana* en su existencialidad. "La filosofía, como resume Heidegger, es la ontología fenomenológica universal, que parte de la interpretación descriptiva del "ser de la humanidad" y encuentra su punto de referencia allí donde ella nace y donde vuelve inevitablemente" (5).

Esta analítica de la existencia humana no debe en modo alguno ser confundida con una interpretación

(1) HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 1929, págs. 12-15.
(2) *Ib.*, pág. 38.
(3) *Ib.*, págs. 24, 41 y siguientes: "Das Dasein ist das Sein des Menschen", "Das Seiende, dessen Analytik zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist je meines".
(4) *Ib.*, pág. 42.
(5) *Ib.*, pág. 38.

biológica, psicológica o antropológica, que conciba la humanidad como un objeto empírico de la ciencia y que suponga el problema filosófico ya resuelto; por otra parte, es también absolutamente distinta de toda concepción teológica del destino humano, de todo idealismo subjetivista o de toda reducción a la conciencia; en una palabra, de toda "antropología filosófica" (como Scheler ha procurado establecer en sus últimos años) (1). La "analítica existencial" se distingue claramente de las concepciones teológicas porque considera el ser de la humanidad no en su exterior y en sus relaciones con un elemento superior, sino en sí mismo en su existencia propia, como se muestra de una manera directa (2). La interpretación fenomenológica de la existencia se distingue no menos claramente de todo subjetivismo y de todo idealismo; no solamente del que sustancializa un "sujeto sin mundo" (*weltloses Subjekt*) para declarar que ese mundo le es inmanente, sino también del que ve el único ser absoluto indubitable en la conciencia intencional. La conciencia y el yo puro, aun concebidos como existentes, son considerados por Heidegger como una base demasiado restringida para la filosofía de la existencia. Estos elementos no son más que un momento inmanente de la existencia y hay que encontrarlos, así como la verdad, en el interior de la existencia misma, que les engloba: tiene primacía respecto a ellos y no depende de ellos. La analítica de la existencia, pues, deberá colocarse más acá de la oposición entre el idealismo y el realismo y resolver su conflicto en el interior de la misma existencia, más acá de la correlación entre sujeto y objeto, que no es una relación primaria.

Finalmente, la analítica de la existencia debe distinguirse de una "antropología filosófica", que no es más que una "ontología regional", y que para llegar a ser

(1) *Sein und Zeit*, págs. 45-50; *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, págs. 199-204.
(2) *Ib.*, págs. 48-49.

universal debe superponer el buen sentido a la filosofía teórica, mientras que la interpretación fenomenológica de la existencia humana en tanto "ontología fundamental" no es más que un método para resolver la cuestión universal y primordial de toda filosofía: ¿qué es el ser?, ontología que supera la oposición entre el buen sentido (moral, práctico, etc.) y la filosofía teórica, uniéndolos en una filosofía primera. Asimismo, la analítica de la existencia se distingue de la "filosofía de la vida", ya que la vida no es más que un momento inmanente a la existencia; esta existencia engloba con la vida elementos que le son habitualmente opuestos, como el conocimiento, la comprensión (*Verstehen*), la ciencia, que no son realmente más que modos de la misma existencia.

Para mejor comprender lo que sigue, anticipemos algo sobre los resultados de los análisis de Heidegger. Van a demostrar que el ser de la humanidad es, aún en sus manifestaciones supremas, una existencia limitada, finita y humillada: que el ser de la existencia humana es esencialmente *la preocupación* (*Sorge, cura*) que se expresa como un miedo (*Furcht*) en la "existencia perdida en el mundo" (*uneigentliche Existenz, Verfall*), y en la "existencia que se encuentra a sí misma" (*eigentliche Existenz*) se manifiesta como *angustia* (*Angst*) respecto al desamparo (*Geworfenheit*) del ser de la humanidad. Estas descripciones demuestran que la existencia tiene su centro, no en la contemplación pasiva y en la acción volitiva o tendencia, sino en el estado más bien emotivo de la "cenestesia" humana general (*Befindlichkeit, Stimmung*), concebida de una manera no psicológica, y cuya manifestación más universal es la preocupación. Estos análisis establecen que el tiempo es el sentido y el fundamento ontológico de la preocupación, y por ello mismo el ser de la existencia en general; finalmente, que dicho tiempo, que "se temporaliza a sí mismo en el éxtasis", aunque sea un tiempo primordial y puramente cualitativo (duración de Bergson), presenta, sin embargo, una temporalidad limitada y finita,

ligada con el carácter humillado y desamparado de la existencia humana.

¿No está ya claro mediante esas alusiones meramente aproximadas a las conclusiones de Heidegger que se trata en él de un esfuerzo emprendido, con ayuda del método fenomenológico, de síntesis originalísima de casi todas las corrientes de la filosofía contemporánea? En la filosofía existencial de Heidegger se encuentran y se unen: el "positivismo de las esencias", de Husserl; el emocionalismo de Scheler y sus intentos de ampliar el dominio de la descripción fenomenológica; el irracionalismo de Lask; el esfuerzo para superar la oposición entre el idealismo y el realismo de Hartmann. Y en una perspectiva más amplia se ve que se confrontan aquí: la filosofía de la duración de Bergson, la "filosofía de la vida" de Nietzsche hasta Dilthey, el kantismo en su más profundo fundamento, la oposición aristotélica contra la separación de la idea y de la existencia en Platón, el culto de la humanidad de los hegelianos de izquierda y especialmente de Feurbach, los motivos pascalianos y agustinianos, el existencialismo irracionalista del pensador danés Kierkegaard (1) y —a través de él— la tradición de Fichte y de Schelling y por fin ciertas ideas de la teología dialéctica de Barth y de Gogarten. Y todas esas corrientes tan distintas y tan múltiples son unidas por Heidegger con una originalidad y una espontaneidad de pensamiento indiscutibles en una filosofía muy personal que proclama la existencia como el fundamento único y universal de la filosofía y que se esfuerza, mediante el análisis directo y puramente descriptivo de dicha existencia y de sus diversas capas, en resolver a la vez y por el mismo procedimiento el problema ontológico y el problema práctico, de unir

(1) La importancia de la filosofía de Kierkegaard, que atrae actualmente la atención en Alemania, fué señalada en 1900 al público francés por Henri Delacroix. Véase su notable estudio sobre Kierkegaard en la *Revista de Metafísica y de Moral*, 1900.

la teoría pura y el buen sentido y de basar todo ser en el tiempo.

¿Es de extrañar que el esfuerzo de Heidegger, emprendido con tan gran amplitud de horizontes históricos y tan esencialmente "moderno" en sus tendencias haya atraído hacia sí, a pesar de su audacia increíble, o quizá gracias a ella la general atención del público filosófico alemán? Se esperan de él nuevas revelaciones filosóficas, que, sin embargo, más promete que ha dado ya.

A continuación procuraremos dar algunos detalles de esta filosofía, todavía en plena formación, siguiendo la exposición del primer volumen de la obra capital de Heidegger, aun no terminada, *El ser y el tiempo* (1927), completándola con ciertas indicaciones de su obra recientemente publicada, *Kant y el problema de la metafísica* (1929) (1).

2.—*La fenomenología de la existencia banal.*

La analítica fenomenológica de la existencia humana empieza por la descripción de la existencia cotidiana (*Alltag*), donde reina "todo el mundo" (*das Man*, un tal...) (2).

El hombre existe en el mundo (*In-der-Weltsein*) (3). Se encuentra en él antes de conocer; percibe el ser sin tener una noción de él (*Begriff*) (4). Este mundo en que está colocado el hombre se ofrece a él, no directamente como una presencia (*Vorhandenes*) que puede contemplar de una manera pasiva, sino

(1) Mientras se imprimía este trabajo aparecieron dos nuevos opúsculos de Heidegger: *Von Wesen des Grundes* (Festschrift für E. Husserl) y *Was ist Metaphysik*, 1930. Sentimos no poder ya tomarlos en consideración aquí.

(2) *Ib.*, págs. 52-230; *Kant...*, págs. 224-228.

(3) *Sein und Zeit*, págs. 53 y siguientes.

(4) *Kant*, págs. 217 y siguientes.

como una materia de preocupación (*Zuhandenes, Zeug*) que le inquieta (1). Toda presencia se basa en el *Zuhandenes* que le es anterior. Este *Zuhandenes*, esta materia de preocupación, no está necesariamente en el espacio: "el espacio está tan poco en el sujeto como el mundo en el espacio. El espacio es lo que está en el mundo, como el hombre lo está" (2). Si el hombre se relaciona con el mundo objetivo preocupándose de las amenazas que surgen (*besorgend*), se relaciona con sus semejantes, con la sociedad, con la nación, con la civilización, etc., cuidándose de ellas (*fürsorgend*) y esta *Fürsorge* es el centro de la "simpatía intencional", ya descubierta por Scheler antes que por Heidegger (3). La preocupación de las inquietudes sugeridas por el mundo y el cuidado de sus semejantes terminan en la "preocupación" (*Sorge*) sencillamente, que se manifiesta en la relación del hombre (o de la humanidad entera) consigo mismo; el ser primordial de la existencia humana se encarna pues, en la preocupación pura (4). La "preotupación", como carácter esencial de la existencia, anuncia el hecho de que "el carácter finito y limitado de la existencia humana es más primordial que el hombre mismo" (5). La preocupación puede tener dos aspectos diferentes: en la existencia banal se identifica con la preocupación de "todo el mundo", y éste procura calmarla y tranquilizarla transformándola en una molestia cotidiana y nivelándola; en la "existencia que se ha encontrado a sí misma" (*eigentliche Existenz*) la preocupación resulta una angustia (*Angst*) ante el abismo que rodea por todas partes a la humanidad desamparada (*in seiner Geworfenheit*); la conciencia moral (*Gewissen*), la visión de la muerte y la reso-

(1) *Sein und Zeit*, págs. 72 y siguientes.
(2) *Ib.*, págs. 102-113, 83, etc.
(3) *Ib.*, págs. 117-121.
(4) *Ib.*, págs. 191-200.
(5) *Kant...*, pág. 219: *Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit an ihm.*

lución resignada (*Entschlossenheit*) llevan de la molestia a la angustia.

La fenomenología de la existencia banal debe tratar especialmente de "todo el mundo" o de "un tal" (*das Man*), en tanto sujeto de la existencia (1). Ese sujeto neutro y anónimo que representa a todos y no representa a nadie (*Niemand*) ejerce la dictadura en la existencia banal; el carácter medio (*Durchschnitt*) es su modo de existencia. Cada cual resulta el otro y nadie él mismo (2). El "uno" anónimo (*das Man*), al producir la nivelación universal, ensombrece y vela todas las estructuras del ser asegurando que ya son conocidas y accesibles a todos. Desliga de toda responsabilidad a sí mismo y a los demás. Suprime todo lo que es primordial (*Ursprünglich*). Niega todo misterio; desprecia todo lo que ha sido adquirido por un esfuerzo (*Errugen*). "Su preocupación es menospreciar todas las posibilidades de la existencia" (3). Por el "uno", por el "cualquiera" (*das Man*) se degrada la existencia (*verfällt*) y se pierde el hombre a sí mismo.

Sin embargo, "todo el mundo" (que, como vemos, no es tan descrito por Heidegger como criticado y acusado con arreglo a criterios cuya validez y procedencia no justifica) es reconocido por nuestro filósofo como un modo absolutamente indispensable de la existencia misma. Como la preocupación, manifiesta el carácter limitado y finito de la existencia; pero si para la preocupación hay abierto un camino ascendente, en el "uno" se encarna precisamente la disposición virtual de la existencia que le es inherente a la "disolución en el mundo" y a la pérdida de sí mismo.

El "ser en el mundo" (*In-der-Welt-sein*), que es la característica de la existencia, se presenta bajo dos aspectos que son igualmente dos manifestaciones de

(1) *Sein und Zeit*, págs. 126 y siguientes.
(2) *Ib.*, pág. 128.
(3) *Ib.*, pág. 127.

la preocupación: el estado emotivo de conducirse así o de otro modo (*Befindlichkeit*) y la comprensión, que —hay que fijarse bien— no tienen nada de subjetivo y son partes de la existencia misma (1). Ahora bien: tanto la *Befindlichkeit* como la "comprensión" son deformadas por "todo el mundo" (2). La *Befindlichkeit* es degradada al rango de la molestia, del miedo y de la curiosidad. La comprensión es esclava de la opinión pública, es desligada de su raíz profunda, es ensombrecida por una habladuría insignificante, por la ambigüedad y el equívoco (*Zweideutigkeit*). Así se anuncia el carácter degradado (*verfallen*) o más bien "perdido en el mundo" de la existencia banal, pérdida debida al "uno" anónimo (*das Man*) (3). Esta degradación (*Verfallen*) o pérdida —asegura Heidegger (sin que se le pueda creer mucho)— no tiene ningún sentido peyorativo y no contiene ninguna apreciación negativa (4). Se trata de un modo absolutamente indispensable de la existencia humana, que se produce continuamente; el *Verfall*, como no designa más que la acción de "caer perpetuamente en el mundo", no tiene absolutamente ninguna relación con la idea teológica de una caída del estado preexistente de pureza; así, este modo de existencia no es considerado como malo y no es reprobado (5). En la esencia de la existencia humana está que "todo el mundo" o "cualquiera" sugiera la seguridad y la tranquilidad; que éstas arrastren hacia la incomprensión y velen al hombre su propio ser; que el "uno" todopoderoso desvíe al hombre de sí mismo y de la "vida" en el florecimiento de sus riquezas espontáneas (6). La "existencia perdida en el mundo" es tan inevitable y necesaria para el "ser de la humanidad" como la "existencia

(1) *Sein und Zeit*, págs. 130-166.
(2) *Ib.*, págs. 166-170.
(3) *Ib.*, págs. 175 y siguientes.
(4) *Ib.*, pág. 175.
(5) *Ib.*, págs. 176-177.
(6) *Ib.*, págs. 177-179.

que se encuentra a sí misma" y que por ello es más existente (*eigentliche Existenz*).

Por la preocupación, en su segundo aspecto, que es el de la *angustia*, es por lo que se produce el acceso de la existencia banal a la existencia desembarazada de la sujeción al "uno" y vuelta a sí misma. Su descripción constituye el tema de la parte siguiente de la obra capital de Heidegger. (1).

3.—*La fenomenología de la existencia que se encuentra a sí misma.*

(Eigentliche Existenz).

La descripción de la existencia banal no puede bastar para llegar a una interpretación adecuada del "ser de la existencia" ya que dicha descripción no ha enfocado más que la existencia que huye de sí misma, y ya que en esos mismos límites el análisis no se ha dedicado más que a un elemento parcial (*Unganzes*), sin tomar en consideración el "todo de la existencia": el desenlace, el fin, la muerte (2). La angustia (*Angst*) es lo que detiene el movimiento centrífugo de la existencia que caracteriza la "existencia banal" (3). El mundo entero, como tal, la misma existencia, se presentan como angustiosos. Lo que desencadena la angustia no es un acontecimiento determinado que se produce en el mundo. La angustia produce el desinterés de todo lo que "hay en el mundo" (*innerweltlich*), de todas las preocupaciones respecto al mundo y de todos los cuidados hacia los semejantes. "El mundo ya no puede ofrecer nada al hombre angustiado" (3). El *Zuhandenes* y el *Vorhandenes* ya no dicen nada al angustiado, y puede mostrarse implacable ha-

(1) *Sein und Zeit*, págs. 231-323.
(2) *Ib.*, págs. 231-235.
(3) *Ib.*, págs. 185 y siguientes, 342 y siguientes.
(4) *Ib.*, pág. 187.

cia estos datos (1). La angustia, pues, liberta al hombre y le devuelve a sí mismo (2). La angustia tiene poca afinidad con el miedo, que relaciona al hombre con las molestias banales. Por la angustia se anuncia la *Geworfenheit* (desamparo) y la *Unheimlichkeit* (malestar) de la existencia humana, su carácter no solamente finito y limitado, sino también desamparado y humillado en la infinita inmensidad de la totalidad. La angustia es el sentimiento del abismo, del *hiatus irrationalis* impenetrable y opaco, en el que está sumida la existencia humana aún en sus manifestaciones más elevadas. El reconocimiento del carácter limitado de la razón pura por Kant; la teoría de lo ideal como una disyunción relativa, separada de lo Absoluto impredicable por un infranqueable abismo (Plotino y Fichte); la concepción, por el mismo Heidegger, de la temporalidad puramente cualitativa, y sin embargo finita y limitada, todas esas doctrinas pueden considerarse en ese sentido como ejemplos notables de la angustia... La angustia, ya unida a la existencia por San Agustín y Kierkegaard (3), es, según Heidegger, un elemento absolutamente indispensable del ser mismo de dicha existencia; la "preocupación" que caracteriza el ser de la existencia es angustia en su más profundo fundamento.

La angustia se concreta, casi todavía en los mismos límites de la vida banal, en la angustia ante la muerte. La muerte es una característica esencial de la existencia y debe encontrar una interpretación puramente existencial. La muerte no es un acontecimiento de la "existencia en el mundo" (*innerweltlich*). Es la existencia en sí misma que llega a su totalidad por la muerte y por ello mismo se suprime (4). La muerte se basa en la preocupación, que es el ser de la existencia (5). El "ser para la muerte" (*Sein zum Tode*) es un

(1) *Sein und Zeit*, pág. 343.
(2) *Ib.*, pág. 188.
(3) *Ib.*, págs. 190 y siguientes.
(4) *Ib.*, págs. 242 y siguientes.
(5) *Ib.*, pág. 252.

elemento inseparable de la existencia (1). En la muerte es donde los hombres están más separados unos de otros y más devueltos a sí mismos. El "uno" anónimo (*das Man*) procura apaciguar la angustia ante la muerte, haciendo valer que todo el mundo muere (2). "Todo el mundo" intenta quitar al hombre el valor de experimentar la angustia ante la muerte (*Mut zur Angst von dem Tode*) (3). Pero la interpretación existencial de la muerte, que se produce por la muerte misma, devuelve al hombre ese valor y le lleva al *Entschlossenheit* (la resolución resignada) de morir; la angustia verdadera se presenta, pues, "como la libertad para la muerte" (*Freiheit zum Tode*) (4).

Por el elemento de la resolución resignada (*Entschlossenheit*) inherente a la angustia mortal, la ontología de la muerte se relaciona con la ontología de la conciencia moral (*Gewissen*) (5). La conciencia moral no tiene, según Heidegger, nada de subjetivo; no es un monólogo en el interior del hombre. La conciencia moral tiene un fundamento puramente existencial. El llamado de la preocupación es, como se recordará, el "ser de la existencia" (6). "La existencia se dirige un llamado propio por medio de la conciencia" (*Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst*) (7) "La voz que llama es la existencia que se angustia en su situación desamparada" (*Geworfenheit*). La conciencia es la voz de la angustia, en tanto que característica del ser. "La conciencia requiere a la existencia para que vuelva a sí misma desde su pérdida en el *uno anónimo*" (*das Man*). El llamado de la conciencia parte de la existencia y lleva a la existencia. Es el ser como tal. No hay buena ni mala conciencia (8). La conciencia, como elemento inse-

(1) *Sein und Zeit*, págs. 260 y siguientes.
(2) *Ib.*, págs. 252 y siguientes.
(3) *Ib.*, pág. 254.
(4) *Ib.*, págs. 260-267, 297 y siguientes.
(5) *Ib.*, págs. 268-295.
(6) *Ib.*, págs. 274, etc.
(7) *Ib.*, pág. 275.
(8) *Ib.*, págs. 290-295.

parable de la existencia, no juzga ni aprecia nada; manifiesta el movimiento de la existencia hacia sí misma y nada más. La conciencia de la falta (*Schuld*), que es inseparable de la conciencia moral (*Gewissen*), no es el resultado de una mala conducta: es la encarnación del carácter finito y desamparado de la existencia misma. La falta es tan ontológica como la misma conciencia oral: es una característica necesaria del ser mismo de la existencia (1).

El examen de la conciencia lleva al *Entschlossenheit* (resolución resignada) (2). La existencia se presenta a la resolución resignada en su esencia verdadera. La existencia se comprende por medio de la resolución resignada como esencialmente falible en su ser mismo (3). Por eso la resolución resignada se relaciona íntimamente con la muerte y es, como la misma muerte, un elemento inseparable de la existencia. "La resolución resignada es la preocupación hecha consciente de su propia esencia" (4). Es la existencia que se ha encontrado a sí misma al comprenderse.

No es difícil observar que la parte que acabamos de exponer de la analítica existencial de Heidegger se mueve enteramente en el círculo de los problemas habitualmente enfocados en la ética y en la filosofía de la religión. Pero el existencialismo de Heidegger niega a esas partes de la filosofía un lugar autónomo. Los problemas morales y religiosos no pueden, según Heidegger, ser destacados de la ontología de la existencia y deben ser resueltos por la analítica inmanente de la existencia misma. En la filosofía de Heidegger se anuncia, pues, una tendencia monista pronunciadísima: al unir la filosofía teórica y el buen sentido en una sola "ontología fundamental", quiere encontrar en la existencia misma el criterio del Bien y los caminos de la salvación.

(1) *Sein und Zeit*, págs. 280-289.
(2) *Ib.*, págs. 296 y siguientes.
(3) *Ib.*, págs. 305 y siguientes.
(4) *Ib.*, págs. 301 y siguientes.

4.—*La teoría del tiempo.*

La analítica de la existencia no puede, según Heidegger, considerarse como terminada con la interpretación de la "existencia que se ha encontrado a sí misma". Se plantea la cuestión de saber cuál es el *sentido* (*Sinn*) del ser de la existencia, es decir, cuál es el "sentido ontológico" de la preocupación. Este problema puede plantearse también de manera que se pregunte cómo es posible "la unidad de la preocupación en su totalidad" o cuál es su fundamento (*Grund*) (1). El sentido y el fundamento de la preocupación, en tanto ser de la existencia, es, según Heidegger, el tiempo o más bien la temporalidad (*Zeitlichkeit*) (2).

La existencia no está colocada "en el tiempo". Tampoco se puede considerar el tiempo como una manifestación de la existencia o del ser (3). "El tiempo no es, sino que se temporaliza (*zeitigt sich*) a sí mismo" (4). No es, pues, el tiempo quien puede ser comprendido por medio de la existencia y del ser, sino estos últimos por medio del tiempo. La existencia es una concreción del tiempo; es el tiempo mismo que ha recibido una expresión precisa. El tiempo, como fundamento del ser de la existencia, desempeña en Heidegger el mismo papel que la "idea", la "esencia", la "categoría", la "pureza apriorística" desempeñan en las concepciones criticistas e idealistas. Pero con Bergson (y, como veremos, procurando completarlo), Heidegger niega toda inmovilidad de las ideas rígidas, e intenta el supremo esfuerzo de hacer desempeñar a la temporalidad perpetuamente móvil el papel directo de la idea trascendental, que constituye y funda el ser de la existencia. En la exposición de la ontología temporalista

(1) *Sein und Zeit*, págs. 323 y siguientes, 436 y sig.
(2) *Ib.*, págs. 323-423.
(3) *Ib.*, págs. 328 y siguientes.
(4) *Ib.*

de Heidegger se impone, pues, necesariamente una confrontación con las concepciones de Bergson (1).

Pero antes de proceder a ello reproduzcamos algunas definiciones de Heidegger concernientes al tiempo: "La temporalidad es un proceso primordial de "salida de sí mismo" a su esencia propia" (*Zeitlichkeit ist das ursprungliche Aussersich-sein an und für sich selbst*). El tiempo no puede ser percibido fuera de los fenómenos del futuro, del presente y del pasado, que son *éxtasis* en la unidad de los cuales se temporaliza (2). De estos éxtasis, el futuro está siempre en el primer plano de la temporalidad verdadera, y sólo en el porvenir se supera y se trasciende perpetuamente. Como en Simmel la vida y en Bergson el impulso vital, en Heidegger el tiempo mismo se superpone constantemente a sí. Y por su dirección hacia lo porvenir, "como éxtasis primordial del tiempo", el temporalismo de Heidegger recibe una fuerte acentuación moral que se precisa por la relación del "tiempo primordial" con la historia. Heidegger resume así sus opiniones sobre el tiempo: "El tiempo es primordialmente la temporalización de la temporalidad mediante la cual se hace posible la constitución de la preocupación en tanto estructura del ser. La temporalidad es esencialmente extática. El tiempo se temporaliza primordialmente por el porvenir" (3).

Heidegger distingue, tras Bergson y su maestro Husserl, varias especies de tiempo. Sin embargo, opone no dos, sino tres manifestaciones de la temporalidad: 1º El tiempo primordial (*ursprünglíche Zeit*) que es puramente cualitativo y en que los "éxtasis de la temporalidad" se realizan de la manera más pura y más intensa. 2º El tiempo mundial (*Weltzeit, Innerzeitlichkeit*) que se deja determinar y medir, pero en que el elemento cuantitativo no predomina sobre el elemento cualitativo. 3º El tiempo vulgar, tiempo de

(1) El mismo Heidegger cita varias veces a Bergson, pero quizá no tan a menudo como convendría.
(2) *Sein und Zeit*, págs. 325 y siguientes.
(3) *Ib.*, pág 331.

la existencia banal en que la cantidad predomina sobre la cualidad (1). Así, como en Bergson, en Heidegger la oposición entre lo cualitativo y lo cuantitativo sirve de base para diferenciar el tiempo puro y el tiempo medido. Pero Heidegger procura completar y modificar la concepción bergsoniana en varios puntos.

No admite que la cuantificación del tiempo sea una espacialización. El tiempo mundial y el tiempo vulgar, al ser cuantificados y mensurables, no son, según Heidegger, pervertidos por esquemas espaciales. Continúan siendo manifestaciones *sui generis* de la temporalidad misma. "Tienen su derecho natural en la temporalidad misma". No son, pues, como piensa Bergson, resultantes de la actividad deformadora de la inteligencia del sujeto, sino que son tan ontológicos como el mismo tiempo primordial. El tiempo mundial y el tiempo vulgar no son menos metafísicos que el tiempo primordial. El tiempo se temporaliza inevitablemente y por sí mismo en esas tres capas del tiempo. Hasta la medida del tiempo es una especie de temporalización (2).

Otro punto importante de la divergencia entre Heidegger y Bergson consiste en que, según Heidegger, hasta el tiempo primordial y puramente cualitativo es, sin embargo, un tiempo finito y limitado (3). El tiempo primordial en Heidegger no ayuda a la razón humana, como la duración de Bergson, a superar su humildad y a elevarse sobre sí misma. Al contrario, la temporalidad pura es considerada en sí misma por Heidegger como fundamento de esa humildad, de ese desamparo de la humanidad ante el *hiatus irrationalis* insuperable. Esta temporalidad pura es lo que hace posible la angustia y se manifiesta por ella; ese tiempo primordial es el fundamento mismo del "ser para la muerte". Sin embargo —y ello es uno de los puntos más originales

(1) *Sein und Zeit*, págs. 329-333, 404-428.
(2) *Ib.*, págs. 17, 18, 333, 415, 432-433, número 2, 426.
(3) *Ib.*, págs. 330-331, 386.

del pensamiento de Heidegger (que ya hemos anotado)—, ese tiempo primordial finito y limitado se temporaliza no obstante en el éxtasis del porvenir y recibe por esa dirección hacia el porvenir un carácter ético no disimulado. Heidegger relaciona abiertamente con la historia el tiempo primordial y lo identifica con el tiempo histórico (1). Pesimismo y optimismo, humildad y autoafirmación, trascendencia y culto de la humanidad procuran sintetizarse en esas concepciones de Heidegger.

Insistiremos seguidamente sobre el papel de la historia en la filosofía existencial de Heidegger; pero antes debemos pedirle aún ciertos detalles sobre las diversas especies de temporalidad en sus relaciones con la "existencia banal" y la "existencia que se ha encontrado a sí misma".

Si el tiempo primordial se temporaliza bajo el aspecto del porvenir, el tiempo mundial se temporaliza bajo el aspecto del pasado y el tiempo vulgar bajo el aspecto del presente. En el tiempo mundial y el tiempo vulgar, los otros modos de temporalización, aunque estén presentes, se pierden perpetuamente y desaparecen siempre de nuevo; en el tiempo vulgar, el pasado se olvida y el porvenir se ignora; en el tiempo mundial, el presente se disuelve en el pasado y el pasado se proyecta en el porvenir. Sólo el tiempo primordial, aun temporalizándose en el porvenir, contiene en sí, sin perderlos, el presente y el futuro. Los éxtasis del pasado y del presente se incorporan de una manera armónica en el éxtasis del porvenir como sus momentos indispensables. El verdadero presente y el verdadero pasado están unidos, pues, al verdadero porvenir, en el que se temporaliza el tiempo primordial, esa *gewesend-gegenwärtigende Zukunft* (2). Para todo buen entendedor resultará claro, sin necesidad de subrayarlo especialmente, que la fe-

(1) *Sein und Zeit*, págs. 372-402, 329, 395.
(2) *Ib.*, págs. 326, 350, 365, 336-372, 406-427.

nomenología del tiempo deja el sitio en Heidegger a una *dialéctica del tiempo* que equilibra los contrarios en un "universal concreto".

La analítica existencial debe repetirse por segunda vez sobre la base de las distinciones de los modos de temporalización del tiempo, según sus capas esenciales (1). Si el tiempo es el fundamento del "ser de la existencia", todos los elementos que han sido encontrados mediante la descripción fenomenológica de la existencia deben estar basados en los éxtasis de temporalización. Así, la existencia banal se basa en el tiempo vulgar, y la existencia que se encuentra a sí misma en el tiempo primordial. La "pérdida en el mundo" producida por la sumisión al "uno" anónimo es la sujeción al presente. La resolución resignada (*Entschlossenheit*) y la conciencia moral, que llevan a la angustia, representan el triunfo del futuro realizándose en el presente y en el pasado. La *Befindlichkeit*, estado emotivo general, como característica de la existencia, se basa en el tiempo mundial; en tanto que la *Befindlichkeit* degenera en miedo, se sujeta al pasado, destacado de los demás modos de temporalización, etcétera (2). En general, todos los problemas existenciales, y en particular los que conciernen a la comprensión, a la verdad, etc., y que suelen ser llamados problemas epistemológicos, encuentran, según Heidegger, su solución enfocando su relación con las diversas temporalizaciones extáticas (3). Insistiremos sobre esto inmediatamente, en un apartado especial. Para terminar la exposición de la teoría del tiempo según Heidegger aun hay que precisar muy brevemente su concepción de la historia como realización del tiempo primordial *temporalizándose* en el éxtasis del provenir (4).

El "ser de la existencia humana" es, según Heidegger, esencialmente histórico. La historia no es un

(1) *Sein und Zeit*, págs. 331 y siguientes.
(2) *Ib.*, págs. 339 y siguientes, 326, 436.
(3) *Ib.*, págs. 372-386, 336-339.
(4) *Ib.*, págs. 372-404.

objeto de la ciencia histórica, formado por un método particular. La historia es un sector del ser mismo, y ese sector es idéntico a la existencia humana. El hombre es un ser histórico precisamente en tanto limitado y consagrado a la muerte. "El ser para la muerte, es decir, el carácter finito de la temporalidad, es el fundamento verdadero del carácter histórico de la existencia humana" (*Dasein*) (1). Solamente lo "secundario" en la historia, en el mundo objetivo basado en el tiempo cuantificado, se realiza en la tradición (*Überlieferung*) que se relaciona con el pasado y se manifiesta en la repetición (*Wiederholung*), que está sujeta al presente. Lo "primario en lo histórico", es decir, la misma existencia humana basada en el tiempo primordial, supera perpetuamente la tradición y la repetición sin rechazarlas, pero subordinándolas a la resolución resignada (*Entschlossenheit*) que apunta al porvenir. "Sólo lo existente, orientado esencialmente en su ser hacia el porvenir, lo que le permite acceder a la libertad para la muerte. . ., o, en otros términos, sólo lo existente proyectado en el porvenir y habiendo tenido un pasado no menos esencial, posee la posibilidad, siguiendo y superando a la vez sus propias tradiciones, de aceptar su desamparo y llegar a ser por ello mismo un factor concreto y actual (*Augenblick*) de "su tiempo". Sólo la temporalidad primordial, en tanto que finita, hace posible el destino (*Schicksal*), es decir, el elemento eminentemente histórico" (2). Así, en la historia, idéntica al ser de la humanidad, culmina toda la analítica existencial de Heidegger profundizada por su teoría del tiempo.

5.—*El "idealismo existencia" y el problema de la verdad.*

Hasta ahora hemos prescindido de las consideraciones de Heidegger concernientes al problema episte-

(1) *Sein und Zeit*, pág. 386.
(2) *Ib.*, pág. 385.

mológico, que, para él, debe ser resuelto por el análisis de la misma existencia, ya que el saber no es más que un momento subordinado de la existencia. Estas consideraciones de Heidegger, como no están reunidas en una parte especial de su libro (1), son las más difícilmente accesibles y quizá también las menos elaboradas. Nos limitaremos, pues, en nuestra exposición a reproducir solamente sus tesis generales, que, por lo demás, no son comprensibles más que por su relación con todo lo que se ha dicho antes.

Como el fenómeno esencial de la existencia es el del "ser en el mundo" (*In-der-Welt-Sein*), es tan imposible separar la existencia humana del mundo como el mundo de la existencia humana. No puede concebirse ni la humanidad sin mundo (idealismo) ni el mundo sin humanidad (realismo). Sólo por una separación absolutamente imposible de esos elementos que se interpretan recíprocamente se plantea el problema enteramente vicioso de la realidad del mundo exterior. "Lo real está en el mundo como lo está la humanidad" (2). "Sin la existencia humana no habría más mundo" (3). La fenomenología del *In-der-Welt-Sein*, que caracteriza la existencia humana, no está descrita si se parte, como hace Nicolai Hartmann, de la correlación entre sujeto y objeto para insertarlo seguidamente en el ser. El "ser en el mundo" de la humanidad no es idéntico a una relación entre sujeto y objeto, ya que esta relación es completamente secundaria y no representa más que un elemento subordinado de la existencia. Y ese fenómeno no da en modo alguno razón a una especie de realismo, como pretende Hartmann, en fin de cuentas (4).

En cambio, la analítica existencial rehabilita en cierta medida el idealismo, que se presenta como un

(1) Véanse los textos siguientes, págs. 200-231, 356-369, 142-166, 83-113.
(2) *Sein und Zeit*, págs. 200-212, 83 y siguiente.
(3) *Ib.*, pág. 365.
(4) *Ib.*, pág. 208 y núm. 1.

elemento inmanente a la existencia misma (1). "Si el término idealismo debe designar solamente la comprensión del hecho de que el ser (*Sein*) no puede en modo alguno ser explicado por "lo que es" (*Seiendes*) y representa para éste un elemento trascendental, el idealismo debe ser esencialmente preferido al realismo" (2). "Si, por el contrario, el término idealismo debe designar la reducción del ser a un sujeto o a una conciencia (bien sea un yo puro o una "conciencia universal") . . ., ese idealismo es tan simple y engañoso como el realismo" (3).

Pero ¿cómo el idealismo trascendental puede encontrarse de nuevo como elemento existencial; cómo el análisis fenomenológico de la existencia puede llevar a un "idealismo existencial"? (4).

Ante todo, no puede haber "ser" (*Sein*) más que en tanto hay existencia humana, es decir posibilidad existencial de la comprensión del ser. "La dependencia del "ser" (*Sein*) . . ., de la comprensión del ser por la existencia", es una constatación del análisis fenomenológico que lleva necesariamente al "idealismo existencial". Recordemos que la comprensión (*Verstehen*) ha sido reconocida por la analítica de la existencia como un elemento indispensable de dicha existencia junto a la *Befindlichkeit*. Ahora bien; toda "comprensión" tiene rasgos idealistas pronunciados: no es una simple visión pasiva. "La existencia en tanto comprensión" se manifiesta en anticipaciones constructivas (*Vorgriff* y *Entwurft*). La comprensión proyecta de una manera activa hipótesis que no se verifican sino posteriormente por la intuición (5). Toda ciencia, por ejemplo, las ciencias matemáticas y físicas, se basan en esas construcciones anticipadoras que dan un carácter idealista a la existencia, cuya

(1) *Sein und Zeit*, págs. 207 y siguientes, 229, 212.
(2) *Ib.*, págs. 207, 208.
(3) *Ib.*, págs. 208, 229, 366.
(4) *Ib.*, pág. 229.
(5) *Ib.*, pág. 213.

comprensión es un elemento necesario (1). *Zur Seinsverfassung des Daseins gehört der Entwurf. Das erschliessende Sein zu seinem Seinkönnen* (2). Este idealismo existencial puede ser verificado particularmente en cuanto al problema de la verdad (3).

La verdad es un elemento de la existencia; no está, pues, ligada al conocimiento y al juicio. La verdad les precede (4) y es independiente de ellos. Pero la verdad no precede a la existencia. "En la existencia está tanto la verdad como la falsedad" (5). "La verdad no es valedera más que en tanto hay existencia y en el mismo plazo. Lo que es verdadero no puede ser descubierto... sino en tanto hay existencia. Las leyes de Newton, la tesis sobre la contradicción, toda verdad en general no es valedera más que en límite de fecha de la existencia" (6). "Toda verdad (según la constitución de su mismo ser) es relativa al ser de la existencia" (7). Pero el ser de la existencia es la preocupación (*Sorge*) y la verdad está unida a la preocupación que se llama comprensión". "Sólo puede haber verdad porque un rasgo constitutivo de la existencia es revelarse a sí misma (*Erschlossenheit*), es decir, identificarse con la comprensión" (8). "La afirmación de "verdades eternas", así como la confusión del "idealismo existencial" (que puede demostrarse por la descripción fenomenológica) con un sujeto absoluto idealizado, no son más que resabios de los prejuicios de la teología cristiana, resabios que aun no están eliminados de los problemas filosóficos de una manera bastante radical" (9). Sólo por el análisis del tiempo como fundamento del ser de la exis-

(1) *Sein und Zeit*, pág. 147-152.
(2) *Ib.*, págs. 362-363, 221.
(3) *Ib.*, págs. 212-230.
(4) *Ib.*, págs. 212-214. Recuérdese la concepción de Lask, anteriormente expuesta.
(5) *Ib.*, pág. 222.
(6) *Ib.*, pág. 226.
(7) *Ib.*, pág. 227.
(8) *Ib.*, pág. 230.
(9) *Ib.*, págs. 229-230.

tencia se dejan destruir definitivamente esos prejuicios. No es la existencia, sino su ser lo que es correlativo a la verdad. Pero el fundamento de ese mismo ser es el tiempo. La verdad, pues, está ligada a la temporalidad.

¿En qué consiste la verdad? La verdad es lo "descubierto" (*Entdecktsein*) (1). Lo que hay que descubrir debe siempre ser adquirido con cierto esfuerzo (*dem Seienden abgerungen werden*), porque la verdad no se encuentra en la existencia sino velada (*verdeckt, verborengen*). La inclinación de la existencia a huir de sí misma en la anonimidad del "uno" (*das Man*) produce ese velo. La verdad, el ser, están velados; pero, sin embargo, son accesibles. Suponen, pues, la acción de descubrir (*Entdecken*) para poder "mostrarse" a la intuición como son verdaderamente (2). En esto se reconoce en Heidegger la teoría platónica de la dialéctica como camino de acceso a la visión de las ideas. Sin embargo en Heidegger este descubrimiento dialéctico desempeña un papel mucho más preponderante que en Platón, ya que la rigidez de las ideas platónicas es negada por nuestro filósofo. Para Heidegger la verdad es esencialmente una función del descubrimiento. "Los fundamentos existenciales y ontológicos de la acción de descubrir se afirman como el fenómeno primordial de la verdad" (3). La dependencia de la verdad del "esfuerzo del descubrimiento" afirma bajo un nuevo aspecto el carácter idealista del existencialismo de Heidegger. Y este idealismo se basa en su temporalismo. La acción de descubrir se temporaliza en el éxtasis del porvenir y se afirma así como una manifestación del tiempo primordial.

En general, todo el idealismo existencial de Heidegger encuentra su última verificación en la temporalidad. No solamente la verdad, sino también la existencia humana, en tanto que existencia histórica, y el mismo mundo en que está colocado el hombre, se

(1) *Sein und Zeit*, pág. 221.
(2) *Ib.*, págs. 220 y siguientes.
(3) *Ib.*, págs. 221-222, 35-37.

idealizan y temporalizan. "El mundo... se temporaliza en la temporalidad... No está presente más que con los éxtasis de la temporalidad que se superan a sí mismos. Si no hubiese existencia humana (*Dasein*), no habría mundo... Si el término "sujeto" no debiera designar más que la existencia humana, concebida ontológicamente, existencia cuyo ser se funda en la temporalidad, entonces pudiera convenirse que el mundo es "subjetivo". Pero habría qué convenir también que esta subjetividad del mundo en tanto incluída en el tiempo que se trasciende perpetuamente, sería más objetiva que toda "objetividad posible" (1). El tiempo se muestra, pues, como el "horizonte general" de todas las estructuras ontológicas de la existencia; la "totalidad de la existencia" (*Daseinsganze*) con todos sus elementos constitutivos, se basa en las "posibilidades de temporalización" (*Zeitigungsmöglichkeiten*) del tiempo primordial (2).

Pero ¿todo ser en general se basa únicamente en el tiempo? "El tiempo primordial, ¿puede servir de base para encontrar el sentido (universal) del ser?" (3). Con esta *pregunta*, que es idéntica a la de saber si hay principios superiores a la temporalidad pura (que ha sido reconocida como limitada), termina el primer volumen —el único acabado— de la obra de Heidegger.

6.—*Observaciones críticas de la filosofía de Heidegger.*

Es particularmente difícil y no muy provechoso aventurar la crítica de una obra que aun no está terminada, y cuyas perspectivas no tienen aún una claridad definitiva. Seremos, pues, muy breves en la parte propiamente crítica y nos dedicaremos más bien a subrayar en la filosofía de Heidegger varios rasgos especialmente característicos desde el punto de vista

(1) *Sein und Zeit*, págs. 366, 365-366.
(2) *Ib.*, pág. 436.
(3) *Ib.*, pág. 438.

del conjunto de la situación filosófica actual en Alemania.

Lo que sobre todo llama la atención cuando se estudia de más cerca el pensamiento de Heidegger, son, junto a su "existencialismo temporalista", los dos rasgos siguientes: un *irracionalismo* muy fuertemente acentuado y una tendencia no menos fuerte hacia la *dialéctica*. Cierto es que Heidegger se declara formalmente hostil a estos dos principios: "El irracionalismo, como antípoda del racionalismo, no habla más que deformando fenómenos respecto a los cuales su adversario está ciego" (1). Y "la dialéctica no es más que la manifestación de las dificultades filosóficas" (*philosophische Verlegenheit*) (2). Sin embargo, es indiscutible que la hostilidad de Heidegger no se dirige más que contra cierta especie de irracionalismo (romántico) y contra cierta especie de dialéctica (el hegelianismo), y que toda la filosofía de Heidegger es profundamente irracionalista y profundamente dialéctica. *La síntesis del irracionalismo y de la dialéctica basada en una fenomenología de la existencia es su objetivo más evidente.*

El profundo irracionalismo de la filosofía de Heidegger se relaciona con su concepto del "desamparo" y del "malestar" de la existencia humana, simboliza dos en la "angustia". La angustia anuncia el *abismo* (3), el *hiatus irrationalis* en que se sume el ser mismo de la existencia. El tiempo primordial, que desempeña en Heidegger el papel de la idea o de la razón pura, esa temporalidad primordial es considerada como limitada y finita; no en el sentido de que no es un infinito, ya que se trasciende perpetuamente, sino en el sentido de que no puede ayudar a franquear el abismo, de que el uno impenetrable continúa siéndole opaco, de que su infinidad no es lo Absoluto. Al traducir a nuestro lenguaje el pensamiento de Heidegger podemos decir, pues, que su concepción del

(1) *Sein und Zeit*, pág. 136.
(2) *Ib.*, pág. 25.
(3) El mismo Heidegger le llama "Nichts".

tiempo primordial" limitado y finito señala el *hiatus irrationalis* que separa el "infinito positivo", aun en su expresión puramente cualitativa y dinámica, de lo Absoluto impredicable y opaco (1) que le sirve de base. La "angustia" de Heidegger es el acto en que se ofrece el carácter impenetrable y opaco de lo Absoluto, de lo Uno, en tanto que *abismo*, en tanto que límite insuperable de lo infinito positivo y hasta cualitativo. El desamparo (*Geworfenheit*) de la existencia humana, en su carácter esencialmente limitado, desamparo de que Heidegger habla con tanta insistencia, recuerda mucho la concepción de Fichte en su último período, que consideraba hasta las "disyunciones" supremas del "Espíritu" y del "Logos", a pesar de su carácter de infinito positivo, como elementos relativos, enteramente sumidos en el *hiatus irrationalis*, que les separa para siempre de lo Absoluto (2). La separación de Plotino entre el Νοῦς y el Ἕν es, pues, adquirida. El reproche de no haber profundizado bastante el problema de lo irracional que hemos dirigido a los fenomenologistas no puede, por lo tanto, como es natural, hacérsele a Heidegger, que aquí viene a enlazarse con la tradición de la filosofía alemana clásica, y especialmente con la de Fichte y Schelling, que ve a través de Kierkegaard. Pero como la obra de Heidegger no está terminada, solamente plantea la cuestión de saber si hay un elemento superior al tiempo primordial y no se sabe aún si encontrará este elemento en lo Absoluto, en lo Uno. Sin embargo, sólo por este camino adquieren un sentido preciso las concepciones de la "angustia", del "desamparo" y del "tiempo primordial limitado".

El elemento dialéctico del pensamiento de Heidegger no se halla menos claramente pronunciado que el

(1) Hemos insistido mucho en este punto que hemos encontrado en las últimas obras de Fichte. Véase *Fichtes System der konkreten Ethik*, 1924, págs. 258, 268, 361, 151 y siguientes, 37 y siguientes, 62 y siguientes.

(2) Véase mi libro antes citado págs. 150 y siguientes, 165 y siguientes.

elemento irracionalista. Ya el análisis de la "existencia banal" y de la "existencia que se ha encontrado a sí misma" se halla fuertemente impregnado de dialéctica. ¿No es una *dialéctica de la existencia* lo que se anuncia en la concepción de dicha existencia como una totalidad que engloba, en tanto elementos necesarios, los contrarios que se basan mutuamente: de la huída y del regreso a sí mismo, del "uno" anónimo y de la individualidad insubstituible, del miedo y de la resolución resignada, del *eigentliche* y del *uneigentliche Existenz* en general? Y esta dialéctica de la existencia encuentra su fundamento en la *dialéctica del tiempo*. El tiempo primordial que consigue sintetizar los éxtasis del pasado y del presente bajo la supremacía del éxtasis del porvenir, ¿no es una totalidad dialéctica que equilibra las contradicciones en un "todo concreto" superior? El tiempo primordial, ¿no se opone al tiempo mundial y al tiempo vulgar, que supera, como la razón dialéctica concreta se opone al entendimiento abstracto y discursivo como el "infinito positivo" se opone al "infinito negativo"? Y a esta dialéctica del tiempo viene a añadirse en Heidegger una *dialéctica de la historia*, que no es más que una manifestación de una *dialéctica de la moral*. La resignación ante la muerte y la afirmación de sí mismo como factor activo, la metafísica de la modestia humana y el culto de la humanidad, el destino y la libertad, la tradición y el progreso, el pesimismo y el optimismo, ¿no son esos contrarios que Heidegger procura superar de una manera dialéctica en su concepción del proceso histórico como de una totalidad que equilibra todas esas oposiciones?

Finalmente, todas las soluciones de los problemas epistemológicos que propone Heidegger son también enteramente dialécticas. El "idealismo existencial" de Heidegger es una *dialéctica del ideal-realismo*, al que viene a unirse una *dialéctica de la verdad*. Los términos opuestos del idealismo y del realismo son superados en la totalidad concreta de la existencia; los términos contrarios de "verdades eternas" y de "ver-

dades de hecho", en el tiempo primordial. La oposición entre lo "dado" y lo "construído", la intuición y la hipótesis, es superada en la idea dialéctica del "descubrimiento" como camino de acceso a la intuición pura, ya que la acción de descubrimiento y de construcción revelan los datos inmediatos y sirven de verificación de su carácter verdadero. No es, pues, seguramente, el elemento dialéctico lo que falta en la filosofía existencial de Heidegger. Aquí, nuevamente, no ensancha simplemente las concepciones fenomenológicas, sino que las completa y las supera, enlazándose con las tradiciones del idealismo clásico alemán.

La filosofía de Heidegger verifica, pues, perfectamente lo que decíamos de las tendencias actuales de la filosofía alemana, que hemos caracterizado como un esfuerzo de síntesis entre el movimiento fenomenológico y la tradición del idealismo postkantiano. La señaladísima hostilidad de Heidegger contra Hegel (1) y su dialéctica panlogista y emanantista, que era de esperar, a causa del consecuente irracionalismo de Heidegger, subraya una vez más que teníamos razón al ver en el movimiento fenomenológico una reacción profunda contra el hegelianismo, y que la orientación hacia una síntesis entre la fenomenología y el idealismo postkantiano se produce en pro de la tradición de Fichte del período de madurez y de Schelling.

Nos falta indicar brevemente los peligros que, a nuestro parecer, amenazan a la filosofía de Heidegger y que no podrán precisarse hasta que la obra esté terminada. Esos peligros se concentran todos alrededor de la cuestión de saber si la "analítica existencial" puede servir de base suficiente y exclusiva para la síntesis de la dialéctica y del irracionalismo intentada por Heidegger y si precisamente ese existencialismo monista no amenazará con destruir una vez más el irracionalismo en beneficio de una dialéctica puramente constructiva. Nuestras dudas a este respecto pueden formularse en las tesis siguientes:

(1) Véase especialmente sobre la concepción hegeliana del tiempo, *Sein und Zeit*, págs. 428-436.

I.—El análisis fenomenológico de la existencia no puede dar criterios para los juicios de valores. Los valores no pueden encontrarse en el ser o ser deducidos de él. El existencialismo quizá pueda servir de base a la filosofía teórica, pero no al buen sentido ni a la moral. Heidegger introduce sin cesar en su análisis de la existencia valores morales y religiosos sin justificar ni su validez ni su procedencia. La misma oposición entre la "existencia banal" y la "existencia que se ha encontrado a sí misma" no es posible más que sobre la base de esos valores. Ya al principio mismo de la interpretación de la existencia banal los valores morales vienen a intercalarse en la descripción pura (por ejemplo, en la crítica del "uno" anónimo). Y, por otra parte, ya que Heidegger quiere a toda costa basar la moral en el ser de la existencia, no puede evitar la tentación de deducir las cualidades irreductibles de la moral de las cualidades absolutamente heterogéneas del ser; es decir, de caer en cierta medida en una dialéctica puramente constructiva, que se anuncia claramente en la descripción de la existencia que se ha encontrado a sí misma. Esto presenta un doble peligro, que resulta amenazador para el problema ontológico general, lo mismo que para el problema específicamente moral.

II.—El elemento ético, intercalado en la ontología general de Heidegger, conduce a un "moralismo" claramente pronunciado de su filosofía. La "ontología fundamental" de Heidegger puede caracterizarse en cierto aspecto como la resurrección de la teoría del "primado de la razón práctica" sobre la "razón teórica". Este "moralismo" culmina en la concepción del elemento histórico en Heidegger, que lo identifica con lo existente en general. Pero precisamente el moralismo, como hemos procurado demostrar de una manera detallada a propósito de Fichte (en un libro consagrado a dicho filósofo), deriva muy fácilmente a un panlogismo y a una dialéctica emanantista y constructiva, precisamente en tanto el "primado de la razón práctica" está considerada como un principio teórico

que organiza y sistematiza todas las cualidades irreductibles alrededor del fenómeno moral que resulta principio de explicación universal (1). Precisamente así se presenta el moralismo de Heidegger, yendo a parar a un culto de la humanidad como fundamento del ser de la existencia. ¿No es ése el punto de la filosofía de Heidegger en que la dialéctica, demasiado activa por el "moralismo" de su sistema, amenaza (como ya ha ocurrido en el primer período del pensamiento fichteano) con derribar todas las barreras levantadas por lo irracional, superando una vez más con un esfuerzo puramente constructivo, el abismo infranqueable que separa lo relativo y lo Absoluto, y transformando así la angustia en un gozo de autoafirmación exclusiva?

III.—Sin embargo, si bien la ética existencial es bastante poderosa para deformar la ontología general de Heidegger y hacer surgir la amenaza de un nuevo emanantismo constructivo, no es bastante poderosa para responder a los problemas morales en toda su verdadera profundidad. La ética existencial de Heidegger no sólo no puede justificar los criterios en que se funda inconscientemente, sino también que deja de lado de una manera premeditada, y por su mismo existencialismo, el elemento primordial de la moral: *acción pura idéntica a la libertad creadora.* La cualidad irreductible de la moral, que no puede ser percibida en la intuición emocional (2) —la *Befindlichkeit* de Heidegger—, ya que esta cualidad es la *ola transpersonal de la acción creadora,* no se ofrece más que a una intuición volitiva y puramente activa, intuición que participa en la misma acción creadora. Relacionar la moral con la ontología de la existencia es querer suprimir la divergencia irreductible entre creación y ser, acción y sumisión, libertad y sistema, y por ello mismo aniquilar las cualidades esencialmente morales. La ontología de la acción creadora se

(1) Véase *Fichtes System der konkreten Ethik,* 1924, páginas 66-110.

(2) Véase la precedente crítica de la moral de Scheler.

opone a la ontología del ser y de la existencia. Hay un combate irreductible entre estos últimos elementos, entre el "Espíritu" y el "Logos", entre la ola de la actividad creadora y el ser estable, que ninguna dialéctica puede superar, y en donde, consciente de sus propios límites, debe detenerse. La dialéctica, que no degenera en un emanantismo, debe comprenderse a si misma, como la "teología negativa de lo Absoluto". No es en el gozo, sino en la *angustia* ante el abismo del *hiatus irrationalis* que separa de lo Absoluto las últimas oposiciones y las desune entre sí para siempre, donde debe afirmarse la dialéctica, una dialéctica que respete verdaderamente lo irracional con lo que ella está sintetizada. Las concepciones de Heidegger no se han elevado a esta altura de análisis, alcanzada, sin embargo, por las más profundas visiones de Fichte en su último período; he aquí, en nuestra opinión, el escollo principal que amenaza a la filosofía de Heidegger, cuyo resultado aun no conocemos.

ÍNDICE

Pág.

Prólogo 7
Advertencia 15

I.—EL FUNDADOR DE LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA: EDMUND HUSSERL 17

1.—Observaciones preliminares sobre la fenomenología 17
2.—La "reducción fenomenológica" 36
3.—Significación, efectuación intuitiva, adecuación, "objeto", "fenómeno", "Wesenschau" 39
4.—Esencias materiales y esencias formales. Lo "abstracto" y lo "concreto" 47
5.—La conciencia "intencional". Los planos "potencial", "actual" y "atencional" de la conciencia 52
6.—La idea de la "fenomenología trascendental" y la última fase de desarrollo del pensamiento husserliano 64
7.—Observaciones críticas sobre la filosofía de Husserl 68

II.—EL INTUICIONISMO EMOCIONAL DE MAX SCHELER 79

1.—Observaciones preliminares 79
2.—El apriorismo material de los "valores irracionales" y la "intencionalidad emotiva" 89
3.—"Axiomas axiológicos" y "tabla apriorística" de los valores 104
4.—Los valores morales y su realización 111
5.—La persona 116
6.—Teoría de la "simpatía intencional" y en particular del amor 120
7.—El problema del conocimiento ajeno 129
8.—La filosofía social de Scheler 133
9.—La filosofía religiosa de Scheler 141
10.—Sociología del conocimiento y sociología de la moral 146
11.—Reflexiones críticas 156

Pág.

III.—FENOMENOLOGÍA Y CRITICISMO 172

1.—Observaciones preliminares 172
I.—*La filosofía de Emile Lask* 178
2.—El problema de la "Lógica de la filosofía" . . . 178
3.—La relación entre la forma y el contenido y el problema de lo irracional 181
4.—Teoría de la diferenciación categorial y del "Hingelten" 186
5.—El juicio y la esfera subjetiva 193
6.—La teoría de lo supra-oposicional 195
7.—El juicio y los grados de la esfera objetiva . . 197
8.—Reflexiones críticas sobre la filosofía de Lask . . 200

II.—*La filosofía de Nikolai Hartmann* 209

9.—La "fenomenología del conocimiento" 209
10.—Las aporías 212
11.—La "ontología del conocimiento", lo "transobjetivo" y lo "trans-inteligible" 213
12.—La explicación ontológica de las aporías 218
13.—Reflexiones críticas sobre la filosofía de Hartmann 222

IV.—LA NUEVA ORIENTACIÓN DADA A LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA POR MARTIN HEIDEGGER. — LA ANALÍTICA DESCRIPTIVA DE LA EXISTENCIA . . 231

1.—Observaciones preliminares: de la esencia a la existencia 231
2.—La fenomenología de la existencia banal 236
3.—La fenomenología de la existencia que se encuentra a sí misma 240
4.—La teoría del tiempo 244
5.—El "idealismo existencial" y el problema de la verdad 249
6.—Observaciones críticas de la filosofía de Heidegger 254

BIBLIOTECA CONTEMPORANEA ● GEORGES GURVITCH: LAS TENDENCIAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA ALEMANA